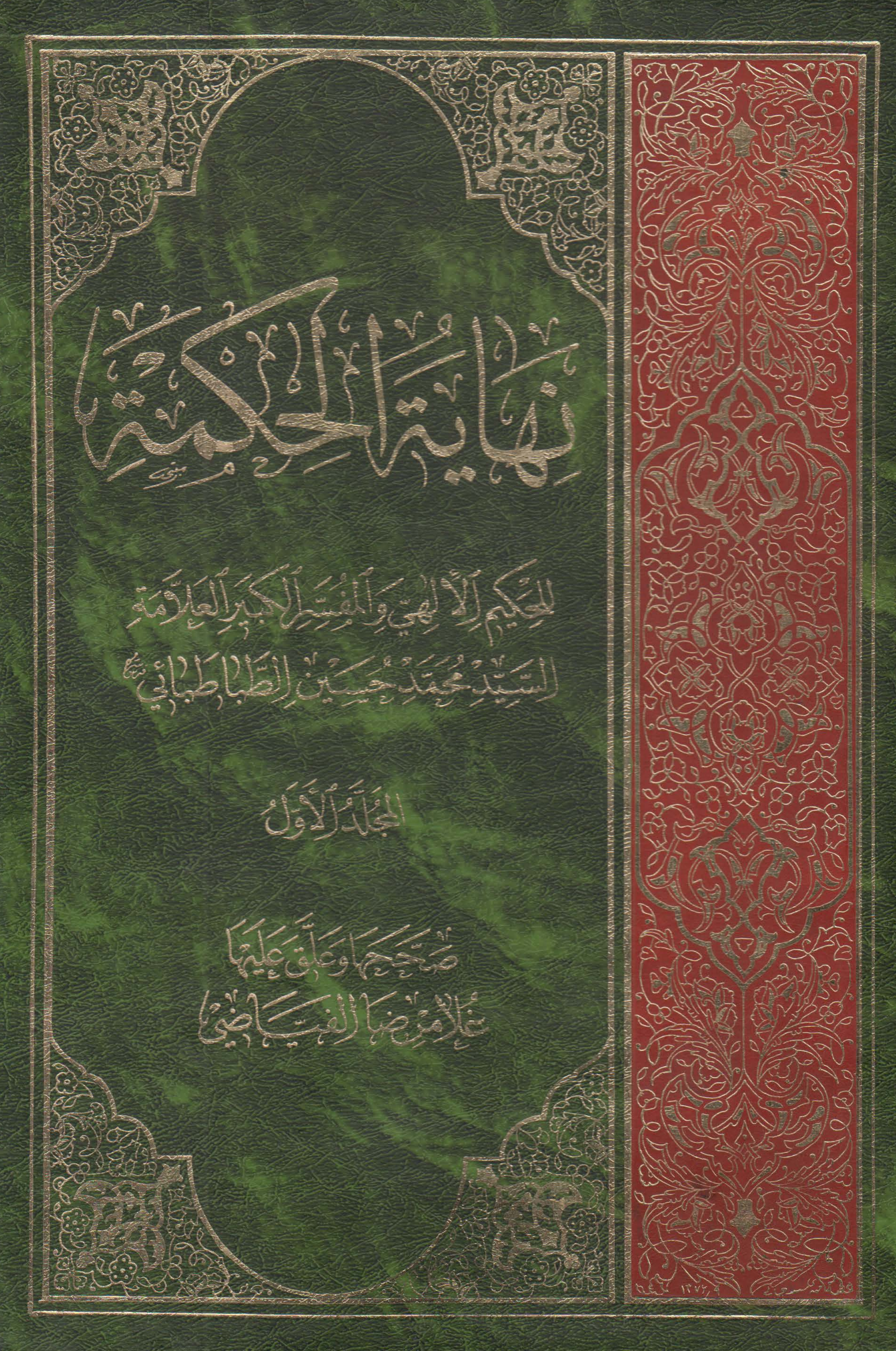

نهاية الحكمة
للحكيم الإلهي والمفسر الكبير العلامة
السيد محمد حسين الطباطبائي
المجلد الأول
صححها وعلق عليها
غلامرضا الفياضي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com


بسم الله الرحمن الرحيم

نهاية الحكمة

للحكيم الإلهيّ و المفسّر الكبيرالعلاّمة

السيّد محمّد حسين الطباطبائي ﺭﻩ

المجلّد الأوّل

صحّحها و علّق عليها

غلامرضا الفيّاضي

الطباطبایی، محمّد حسین، ۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰

نهایة الحکمة / تألیف محمّدحسین طباطبایی. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیّاضی. ـ

قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۸.

۳۲۰ ص.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰. نهایة الحکمه ـ نقد و تفسیر ۲. فلسفه اسلامی الف. فیّاضی، غلامرضا، ۱۳۲۸ تحقیق و تصحیح. ب. عنوان.

۹۲ ن ۲ ط/ B ۷۵۳

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط کتابخانهٔ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

■ نهایة الحکمة

- تصحیح و تعلیق : غلامرضا فیّاضی
- ناشر: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ
- حروفچینی و صفحه آرایی : واحد تایپ و نشر انتشارات
- لیتوگرافی: اعتماد
- چاپ: باقری
- چاپ اول: زمستان ۱۳۷۸
- تیراژ : ۲۰۰۰ قیمت : ۱۳۰۰۰ ریال

□ مرکز پخش : قم، بلوار امین، مقابل ادارهٔ راهنمایی و رانندگی، ۴۵ متری بسیج، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ تلفن و نمابر ۹۳۶۰۰۶

ISBN 964 - 6740 - 59 - 6 شابک ۶ـ۵۹ـ۶۷۴۰ـ۹۶۴

فهرست المطالب

المرحلة الرابعة
في موادّ القضايا
و فيها ثمانية فصول

المرحلة الخامسة
في الماهيّة وأحكامها
و فيها سبعة فصول

پیشگفتار

خدای را سپاس که هدایتش راه سعادت را به انسانها نمود و رحمتش درهای رستگاری را به روی مستعدّان گشود و شبستان جان آدمی را به چلچراغ اندیشه بر افروخت و درود بی‌حدّ و ثنای بیکران و صلوات فراوان بر جمیع رسولان بویژه بر خاتم انبیاء حضرت محمّد مصطفی صلی الله علیه و آله که چراغ افروز معرفت، و معلّم اخلاق و فضیلت و سالار کاروان انسانیّت است.

و همچنین تحیّت بی‌کرانه و درود عاشقانه بر خاندان پاک او باد که گنجینهٔ اسرار حقّ و قرین قرآنند و سلام بی‌پایان بر صاحبمان مهدی موعود که خاتم اولیاء و اوصیاء، و بقیة اللّه و تتمّة النبوّه است.

تاریخ، بزرگان بسیاری که دز هر یک از شاخه‌های درخت تناور معارف اسلامی به عظمت و شکوه رسیده‌اند به یاد دارد که در آن میان چهرهٔ مفسّر بزرگ و فیلسوف عارف و فقیه متألّه علامه طباطبایی درخشش خاصّی دارد.

در بین آثار متعدّد علامه طباطبائی رحمه الله به حقّ می‌توان دو کتاب نفیس و قیّم بدایة الحکمة و نهایة الحکمة را بسان دو گوهر درخشان و پر تلألؤ بر حلقهٔ حکمت صدرایی دانست. به راستی این دو کتاب توانستند زلال حکمت متعالیه را در ساغر پیراستهٔ خود بریزند و از خس و خاشاک اوهام پاک و منزّه بدارند تا به کام تشنه‌کامان رسانیده، صفحهٔ زرّین حقیقت را در جان آنان ورق بزند.

بدایه و نهایه با ارائه مسیری مستقیم و هموار نمودن پستی‌ها و بلندی‌ها طریق بدیع و راهی رفتنی در برابر پویندگان حکمت و فلسفه اسلامی گشوده است. راهی که با بهره گیری از نور برهان، مصباح ذخایر فراوان عقلی و مشکوة میراث علمی گذشتگان، افق درخشان حکمت نظری را نمایانده تا ابواب حقیقت را با مفتاح عقل بگشاید.

اکنون بشارت باد به آنان که به ساحل معارف اسلامی نشسته که تعلیقات نهایة الحکمه با ژرف نگریهای خاصّ خود به خیل عظیم تألیفات فلسفی پیوست.

کتال حاضر اثر نفیس استاد فیلسوف و فرزانه حضرت حجةالاسلام و المسلمین غلامرضا فیاضی (دام ظله العالی) می‌باشد. این کتاب ارزشمند دارای شاخصهای درخشانی است که به برخی از آنها به همراه دیگر نکات ضروری اشاره می‌کنیم.

۱ـ از جمله امتیازات این کتاب آن است که گرچه این تعلیقات محصول تراوشهای اندیشهٔ بلند و افکار ناب مؤلّف فرزانهٔ آن است و در طی سالها تدریس کتب مختلف فلسفی به خصوص کتاب شریف نهایة الحکمه به خامهٔ توانای ایشان مرقوم شده است، لیکن از این جهت که دست نویسهای استاد بارها مورد مداقّه برخی فضلاء قرار گرفته از نظر محتوا درخور توجّه شایان است، لذا ضروری است خوانندگان گرانقدر با نگرش عمیق به آن نگریسته تا معارف و مفاهیم آن را به نحو مطلوبی فرا بگیرند.

۲ـ نسخه‌های موجود از کتاب نهایة الحکمة حتّی برخی از آنها که با بازنگری و تصحیح مجدّد اخیراً به طبع رسیده است خالی از اغلاط نیست، ولی متنی که اکنون به همراه تعلیقات استاد منتشر شده است بارها مورد مداقّه و تصحیح استاد قرار گرفته است و از نظر صحّت و ویرایش متن در نوع خود کم نظیر می‌باشد. امید است که در آینده بتوانیم این متن بسیار نفیس را بطور جداگانه به طبع رسانده و در اختیار دوستداران حکمت و فلسفه قرار دهیم.

۳ـ هدف اصلی از ارائهٔ این تعلیقات تبیین و توضیح اسرار و رموز عبارات و مفاهیم کتاب نهایة الحکمه و رفع برخی از اشکالات طرح شده در مورد مطالب آن می‌باشد و از

این جهت برای عموم محصّلین علوم عقلی و به خصوص برای مدرّسین این کتاب شریف بسیار سودمند خواهد بود. ولی در مواردی که استاد تشخیص داده‌اند هر چند به اشاره و ایجاز به پای نقد و تحلیل آراء علاّمه از یک طرف و نظرات فلاسفهٔ از طرف دیگر نشسته‌اند و در مواضع مختلفی به این اندازه نیز اکتفاء نکرده و به ارائه نظرات محقّقانه خود پرداخته‌اند.

٤ـ برخی از نکات مهم که در تنظیم و صفحه‌بندی مطالب مورد نظر قرار گرفته از قرار زیر است:

الف ـ شمارهٔ تعلیقات هر فصل از عدد ۱ شروع می‌شود و سلسله وار تا آخر فصل ادامه دارد. در تمامی فصلها به این شیوه عمل شده است. علّت این امر آن است که بعدها به هر علّتی در صفحات کتاب تغییر داده شود با ذکر شمارهٔ تعلیقهٔ هر فصل به راحتی می‌توان به مطلب مورد نظر دست یافت.

ب ـ لفظ یا جملهٔ مورد نظر در هر تعلیقه‌ای عیناً در ابتدای هر تعلیقه ذکر شده است و تعلیقهٔ مربوط به هر شماره‌ای که در متن آمده در همان صفحه قابل رؤیت است. اصرار بر این نکته سبب شد که در پاره‌ای از موارد به علّت طولانی بودن تعلیقه و ادامه آن تا صفحات بعد، متن کتاب نیز قطع شده و ادامهٔ آن بعد از نقطه چین به صفحات بعد منتقل شود.

ج ـ گاهی برای یک لفظ یا جمله یا مطلب موجود در متن دو تعلیقه یا بیشتر وجود دارد که هر کدام از آنها از زاویه‌ایی به آن لفظ یا جمله یا مطلب نگریسته است ولی چون تمامی آن تعلیقات مربوط به یک لفظ یا جمله یا مطلب است فقط یک شماره برای آن در نظر گرفته شده است هر چند برای تمایز بین تعلیقات مختلف عبارت متن بدون شماره تکرار شده است.

خداوندا این گنجینه را مایهٔ زیور و زینت دل و جان و مشعل رهروان و رهگشای پویندگان عالم حکمت و فلسفه قرار ده تا در نتیجهٔ مطالعهٔ آن جانها به سوی بلندای

آسمان معارف عقلی بال گشایند و به معراج تعقّل پرواز نمایند و نویسنده و خواننده و نشر دهنده و هر کس که در این راه رنجی برخود نهاده است همگی را به فیض و ثواب و رضای خود نائل کن.

بمنّک و کرمک و رحمتک و بمحمدٍ و آله علیهم السلام معادن حکمتک انّک حمید مجید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدللّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله، خاتم النبيّين، محمّد وآله الطاهرين، سيّما بقيّة اللّه في الأرضين، الحجّة الحسن المهدي روحي لتراب مقدمه الفداء.

وبعد، فهذه تعاليق على كتاب نهاية الحكمة للحكيم الإلهيّ والمفسّر الكبير، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي رضوان اللّه تعالى عليه. أرجو أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم وينفعني بها وإخواننا المؤمنين.

غلامرضا الفيّاضى

١٣٧٨/٨/٣

١٥ شعبان / ١٤٢٠

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحيم

الحمدللّه ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وآله الطّاهرين.

كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة[1]

إنّا، معاشر الناس، أشياء موجودة جدّاً، ومعنا أشياء أُخَر موجودة ربما فعلت فينا أو انفعلت

١ـ قوله ﷺ: «كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة»

يتكلّم فيه عن:

١ ـ وجه الحاجة إلى الفلسفة.

٢ ـ طريقة البحث فيها.

٣ ـ ماهو موضوعها.

٤ ـ نسبة المحمولات فيها إلى موضوعها.

٥ ـ تعريفها.

ويستنتج من ذلك أنّ الفلسفة:

أ ـ أعمّ العلوم ويتوقّف عليها العلوم في التصديق بثبوت موضوعاتها ولا تتوقّف هي على شيء من العلوم.

ب ـ المحمولات فيها ليست خارجة عن الوجود، بل ترجع إليه. وهي إمّا مساوية للوجود، وإمّا أخصّ يكون له مقابل هو ومقابله معاً يساويان الوجود. ويكون أكثر المسائل فيها جارية على التقسيم.

ج ـ قد تكون المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل.

د ـ ليست علماً آلياً.

هـ لامجرى لبرهان اللمّ فيها، وأنّ المعتمد عليه فيها هو البرهان الإنّيّ الذي يسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

منّا[٢]، كما أنّا نفعل فيها أو ننفعل منها.[٣] هناك هواء نستنشقه[٤]، وغذاء نتغذّىٰ به، ومساكن نسكنها، وأرض نتقلّب عليها[٥]، وشمس نستضيء بضيائها، وكواكب نهتدي بها، وحيوان،

....

٢ـ قوله ﷺ: «ربما فعلت فينا أو انفعلت منّا»

لعلّه تلويح إلى وجه علمنا بوجود ما وراءنا. وحاصله: أنّا نجد فعلنا أو انفعالنا عمّا وراءنا، ويستحيل الفعل أو الانفعال عمّا ليس بموجود، فهناك أشياء موجودة غيرنا.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه لايضرّ ذلک كون علمنا بوجود العالم الخارجيّ بديهيّاً، لأنّه وإن كان علماً حاصلاً بوسط، إلّا أنّه من قبيل الفطريّات الّتي لاتغيب قياساتها عن الذهن حتّى تكون محتاجة إلى كسب ونظر.

ولا يضرّه أيضاً ما لعلماء الطبيعة اليوم من التشكيک في كون الكيفيّات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه في الحسّ، و ذلک لأنّ علمنا بوجود العالم الخارجيّ ليس من المحسوسات ، بل مستفاد من علمنا الحضوريّ بانفعالنا عن ما وراءنا. فسواء كان إدراكنا الحسّيّ خطأً أم لا، فنفس الإدراک وهو انفعالنا أمر وجدانيّ لامجال لإنكاره أو الشکّ فيه. ولمّا كان الانفعال عن العدم مستحيلاً فنحن نتيقّن بوجود ما وراءنا. فهو نظير ما إذا سمعت خبراً من مخبر، حيث تتيقّن بوجود المخبر وإن كان خبره مشكوكاً فيه بل مقطوع الكذب.

٣ـ قوله ﷺ: «كما أنّا نفعل فيها أو ننفعل منها»

قال شيخنا المحقّق في التعليقة: «مستدرک».

ووجهه: أن الفعل والانفعال حقيقتهما واحدة، وإنّما يختلفان باعتبار النسبة إلى الفاعل أو القابل، فقوله: «ربما فعلت فينا أو انفعلت منّا» يدلّ على انفعالنا منها وفعلنا فيها.

٤ـ قوله ﷺ: «هواء نستنشقه»

استنشق الماء وغيره: جذب منه بالنفس في أنفه. كذا في المعجم الوسيط.

٥ـ قوله ﷺ: «وأرض نتقلّب عليها»

قال الراغب في المفردات: «التقلّب: التصرّف.» قال تعالى: «وتقلّبک في الساجدين». وقال: «أو يأخذهم في تقلّبهم فما هم بمعجزين».

وفي المعجم الوسيط: «تقلّب في الامور: تصرّف فيها كيف شاء. و ـ في البلاد: تنقّل».

وزاد في أقرب الموارد: «تقلّب على فراشه: تحوّل من جانب إلى جانب» وهذا المعنى الأخير هو المراد ها هنا، وذلک لأنّه تعدّى بعلىٰ.

ونبات، وغيرها.[٦]

وهناك أمور نُبصرها، وأُخرىٰ نسمعها، وأُخرىٰ نشمّها، وأُخرىٰ نذوقها، وأُخرىٰ، وأُخرىٰ.

وهناك أُمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نُحبّها أو نُبغضها، وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتهيها طباعنا[٧] أو تتنفّر منها، وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان[٨]، أو الانتقال من مكان، أو إلى مكان[٩]، أو الحصول على لذّة، أو الاتّقاء من ألم، أو التخلّص من مكروه، أو لمآرب أُخرىٰ.

وجميع هذه الأُمور التي نشعر بها ـ ولعلّ معها ما لانشعر بها ـ ليست بسُدىً[١٠]، لما أنّها موجودة جدّاً وثابتة واقعاً[١١]. فلا يقصد شيء شيئاً إلّا لأنّه عين خارجيّة وموجود واقعيّ،

٦ـ قوله ﷺ: «وحيوان ونبات وغيرها»

يبدو أنّ الصحيح: وغيرها، وإن أصرّ بعض مشايخنا ـ دام ظلّه ـ على صحّة ما في النسخ من قوله: «وغيرهما» مستمسكاً بأنّ الحيوان والنبات منفصلان عن ما قبلهما!

٧ـ قوله ﷺ: «طباعنا»

الطباع، هنا جمع الطبع، كما ورد في أقرب الموارد والمنجد والمعجم الوسيط وكنز اللغة وغياث اللغات؛ وإن كان يستعمل مفرداً بمعنى «الطبع» أيضاً، كما صرّح به في القاموس ومنتهى الارب وغياث اللغات والمنجد وصحاح اللغة ونهاية ابن الاثير.

٨ـ قوله ﷺ: «وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان»

كالدار وما يتعلّق بها.

٩ـ قوله ﷺ: «أو الانتقال من مكان، أو إلى مكان»

كالمراكب، من السيّارات والسفن والطائرات.

١٠ـ قوله ﷺ: «ليست بسدى»

السدى: المهمل، وفي الكتاب العزيز: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى» أي مهملا لايكلّف ولا يجازى. و ـ الباطل، يقال: ذهب كلامه سدى. كذا في أقرب الموارد ولاروس والمعجم الوسيط. والمراد هنا المعنى الثاني.

١١ـ قوله ﷺ: «لما أنّها موجودة جدّاً و ثابتة واقعاً»

تأكيد على بداهة وجودها ـ كما يدلّ على ذلك قوله: «جدّاً» وقوله: «واقعاً» ـ وليس بدليل، ☜

أو منته إليه، ليس وهماً سرابيّاً[١٢]. فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً؛ إلّا أن نكابر الحقّ[١٣]، فننكره، أو نُبدي الشك فيه[١٤]؛ وإن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد منّا، وكذلك كلّ موجود يعيش بالعلم والشعور، يرىٰ نفسه موجوداً واقعيّاً ذا آثار واقعيّة، ولا يمسّ شيئاً آخر غيره إلّا بما أنّ له نصيباً من الواقعيّة.

غير أنّا كما لانشكّ في ذلك لانرتاب أيضاً في أنّا ربما نخطىء، فنحسب ما ليس بموجود موجوداً، أو بالعكس؛ كما أنّ الإنسان الأوّليّ كان يثبت أشياء ويرىٰ آراء ننكرها نحن اليوم ونرىٰ ما يناقضها، وأحد النظرين خطأ لامحالة؛ وهناك أغلاط نبتلى بها كلّ يوم، فنثبت الوجود لما ليس بموجود، وننفيه عمّا هو موجود حقّاً، ثمّ ينكشف لنا أنّا أخطأنا في ما قضينا به.

فمسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة[١٥]، وتمييزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة

وإلّا كانت مصادرة.

١٢ـ قوله ﷺ: «إلّا لأنّه عين خارجيّة وموجود واقعيّ أو منته إليه ليس وهماً سرابيّاً»

يشير بذلك إلى أنّ ما يعدّ موجوداً على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الحقايق والواقعيّات ، وهي الوجودات العينيّة الخارجيّة.

الثاني: الاعتباريّات، وهي ما ليس لها وجود عينيّ، ولكن اعتبرها العقل أو العقلاء لترتيب آثار واقعيّة، كالملكيّة والزوجيّة الاعتباريّتين.

الثالث: الوهميّات، وهي ما ليس لها وجود عينيّ ولم يعتبرها العقل أو العقلاء حتّى يترتّب عليها آثار واقعيّة، كالاتّفاق والبخت وغيرهما.

فالإنسان إنّما يطلب الخارجيّات لكونها ذوات آثار بأنفسها والاعتباريّات لانتهائها إلى آثار خارجيّة، دون الوهميّات.

١٣ـ قوله ﷺ: «نكابر الحقّ»

أي: نعانده، كما في أقرب الموارد.

١٤ـ قوله ﷺ: «نبدي الشكّ فيه»

قال في المعجم الوسيط: «أبدى الشيء وبه: أظهره».

١٥ـ قوله ﷺ: «فمسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة»

أي: ألجأت الحاجة إلى ... كما في أقرب الموارد، والمعجم الوسيط، ولاروس.

قوله ﷺ: «فمسّت الحاجة إلى ... »

وزاد شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة غايتين اخريين، هما:

١ـ حلّ مسائل لايتكفّل لحلّها غير علم ما بعد الطبيعة.

٢ـ معرفة مسائل هي مبادىء تصديقيّة لعلوم أُخرى، كبطلان الدور والتسلسل. هذا.

ويبدو أنّ الأولى أن يقال في وجه الحاجة إلى الفلسفة:

إنّ الأسئلة المطروحة حول الكون والوجود بوجه مطلق ـ هذه الأسئلة التي يتبلور في الإجابة عنها مفهومنا العامّ عن العالم و وجهة نظرنا في الكون، مثل أنّه هل هناك شيء؟ وإذا كان، فهل هو واحد، أو كثير؟ وإذا كان كثيراً فهل هذه الكثرات مرتبط بعضها ببعض ارتباط التعلّق والعلّيّة، أم لا؟ وعلى تقدير ارتباطها كذلك، فهل تنتهي سلسلة العلل والمعاليل إلى مبدء لايكون متعلّق الوجود بغيره؟ وهل الإنسان يفنى بالموت، أو أنّ الموت انتقال من دار إلى دار آخر أوسع؟ ـ أهمّ الأسئلة التي يواجهها كلّ متفكّر متفحّص وتبعثه فطرته الباحثة إلى حلّها، والجواب عنها. والتفكّر حول هذه الأسئلة وأجوبتها ـ تلك الأجوبة التي لايمكن العثور عليها إلّا بالعقل، إذ لامجال للحسّ والتجربة فيها ـ هو الذي يجعل حياة الإنسان حياة طيّبة إنسانيّة ويميّزها عن الحياة الحيوانيّة، وأيضاً، هو الذي يشكّل الحجر الأساس لمنهجه طيلة حياته، فإنّ المفهوم العامّ عن العالم ووجهة النظر إلى الكون أساس ضروريّ لكلّ ايدئولوجيّ متين.

والحاصل: أنّ مفهومنا العامّ عن العالم ووجهة نظرنا في الكون، هي القاعدة الأوّليّة لارتقاء حياتنا إلى حياة إنسانيّة. وسعادتنا مرتبطة إلى حدّ كبير بهذا المفهوم. والخطأ في فهمه قد يؤدّي بنا إلى الشقاء الأبديّ.

وقد روى الصدوق ﷺ في الباب الخامس والستّين من كتاب التوحيد ص ٤٣٨ وفي الباب الثاني عشر من كتاب عيون أخبار الرضا صلوات اللّه وسلامه عليه «انّه عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى: ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً: يعنى أعمى عن الحقائق الموجودة.» انتهى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ العلم المتكفّل للإجابة على الأسئلة المذكورة إجابة يقينيّة هي الفلسفة الاولى، فإنّها العلم الباحث عن الوجود بقول مطلق.

ممّا ليس بموجود[١٦]، بحثاً نافياً للشّك، منتجاً لليقين ـ فإنّ هذا النوع من البحث هـو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعيّة بما هي واقعيّة ـ وبتعبير آخر: بحثاً نقتصر فيه على استعمال البرهان؛ فإنّ القياس البرهانيّ هو المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات[١٧]. فإذا بحثنا هذا النوع من البحث

١٦ـ قوله ﷺ: «وتميزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة ممّا ليس بموجود»

أي: تمييز الموجودات الحقيقيّة ممّا ليس بموجود حقيقيّ، من الاعتباريّات والوهميّات.

فالإنسان وإن كان طالباً للحقائق والاعتباريّات، ولكن شأن الفلسفة الأُولى تمييز الحقائق عن غيرها من الاعتباريّات والوهميّات.

قوله ﷺ: «المحصّلة» صفة للخواصّ، أي الخواصّ التي حصّلناها للموجوديّة وعلمنا بها.

١٧ـ قوله ﷺ: «من بين الاعتقادات»

المراد بالاعتقاد هنا هو التصديق، أعمّ من أن يكون جازماً أم لا، مطابقاً للواقع أم لا، ثابتاً أم لا. هكذا في كشف المراد ص ١٢٨. فهو على أقسام:

الأوّل: اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لاعن تقليد.

الثاني: التقليد، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لاعن دليل.

الثالث: الجهل المركّب، وهو الاعتقاد الجازم غير المطابق للواقع.

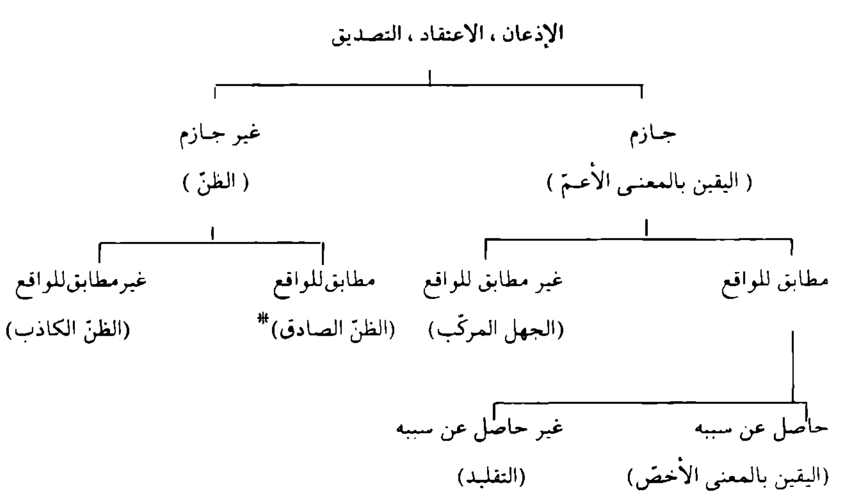
الرابع: الظنّ الصادق، وهو الاعتقاد غير الجازم المطابق للواقع.

الخامس: الظن الكاذب، وهو الاعتقاد غير الجازم غير المطابق للواقع.

* وقد قسّم الشيخ في برهان الشفاء (ص ٢٥٧) الظنّ الصادق على قسمين لأنّ احتمال الخلاف قد يكون مع إمكان الخلاف، وقد يكون مع عدم إمكانه فتصير الأقسام ستّة.

أمكننا أن نستنتج به أنّ كذا موجود، وكذا ليس بموجود.

ولكنّ البحث عن الجزئيّات خارج من وسعنا، على أنّ البرهان لايجري فى الجزئيّ بما هو متغيّر زائل.[١٨] ....



١٨ـ قوله ﷺ: «أنّ البرهان لايجري في الجزئيّ بما هو متغيّر زائل»

وجهه ـ كما يظهر من رسالته ﷺ في البرهان ص ٣٤ وكذا من اللمعات المشرقيّة ص ٣٥ والنجاة ص ١٤٣ والبصائر النصيريّة ص ١٦٧ والجوهر النضيد ص ٢٣١ وأساس الاقتباس ص ٤٤٢ ـ: أنّ البرهان هو القياس الذي يتألّف من اليقينيّات وينتج نتيجة يقينيّة؛ واليقين هو العلم بأنّ كذا كذا و أنّه لايمكن أن لايكون كذا (رسالته في البرهان ص ٤). والجزئيّ المتغيّر وإن حصل العلم بأنّه كذا إلاّ أنّه لتغيّره يمكنه أن لايكون كذا؛ فلا مجال في حقّه للعلم بأنّه لايمكن أن لايكون كذا، فلا يمكن اليقين بوجود محمول له. فليس هناك حكم يقينيّ على جزئيّ. هذا.

وفيه: أنّ اليقين بالمعنى المذكور كما يتعلّق بالكلّيّات يتعلّق أيضاً بالجزئيّات، فيمكن أن أتيقّن بوجود انبساطي الآن، وبأنّه ممكن؛ وهذا اعتقاد لايزول وإن زال الانبساط؛ فإنّ هذا الاعتقاد يحكي دائماً وجود الانبساط في زمان خاصّ، لاوجوده في جميع الأزمنة.

وبعبارة أخرى: اعتقادي بأنّ الانبساط موجود في الساعة السابعة والنصف مساءاً من صفر الخير سنة ١٤٠٨، علم بأنّ كذا كذا وأنّه لايمكن أن لايكون كذا، وأمّا غيرها من الساعات فلا تكون مشمولة لعلمي هذا، حتّى يكون احتمال زوال الانبساط فيها منافياً ليقيني هذا.

ولذلك بعينه ننعطف[١٩] في هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود على وجهٍ كلّيّ، فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه كلّيّ.[٢٠]

ولمّا كان من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة[٢١]، انحصرت الأحوال

هذا مضافاً إلى أنّ من الجزئيّات ما ليس بمتغيّر، كالمجرّدات. فالدليل أخصّ من المدّعى.

ولعلّ كلام شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في تعليقته على الكتاب حيث قال: «وعدم شمول البرهان للجزئيّات ـ على ما فيه من الكلام ـ». ناظر إلى ما ذكرناه.

١٩ـ قوله ﷺ: «ولذلك بعينه ننعطف»

أي: لمّا كان البحث في هذا الفنّ عن الأشياء الموجودة ـ الموجود ـ وكان طريق البحث هو البرهان، والبرهان لايجري في الجزئيّ، مضافاً إلى أنّ البحث عن الجزئيّات خارج عن وسعنا، تعيّن البحث في أن يكون بحثاً عن حال الموجود على وجه كلّيّ، لابحثاً عن الموجودات الجزئيّة.

قوله ﷺ: «ننعطف» أي نميل. هكذا في أقرب الموارد، و المعجم الوسيط، و لاروس.

٢٠ـ قوله ﷺ: «فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه كلّيّ»

عدّه الموجود المطلق، موضوعا للفلسفة، لاينافي ما صرّح به غيره من أنّ موضوع الفلسفة هو مطلق الموجود لاالموجود المطلق، وذلک لأنّ الموجود المطلق:

أ ـ قد يراد به الموجود بشرط الإطلاق أعني الموجود العينيّ الذي لايحدّه حدّ ولايقيّده قيد، فلا يتركّب من وجود وعدم ـ على ما سيأتي بيانه في الفصل الثالث من المرحلة الأُولى ـ فهو صرف الوجود. وهو الواجب سبحانه وتعالى.

ب ـ وقد يراد به الموجود لابشرط وهي طبيعة الموجود المأخوذة على وجه كلّيّ من غير أن يقيّد بقيد. فيعمّ الموجود المطلق بالمعنى الأوّل وما يقابله من الوجودات المحدودة المقيّدة.

ومراده ﷺ من الموجود المطلق هو المعنى الثاني. بينما أنّ ما أنكره غيره ونفى كونه موضوعاً للفلسفة، هو الموجود المطلق بالمعنى الأوّل.

قوله ﷺ: «فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه كلّيّ».

عبارته ﷺ صريحة في أنّه أراد إطلاق الموجود ـ موضوع الفلسفة ـ وكلّيّته. وليس مراده ﷺ إطلاق الأحوال التي هي محمولات الوجود وكلّيّتها. وذلک لأنّ الضمير في قوله ﷺ: «بما أنّه كلّيّ» مذكّر، فيمتنع رجوعه إلى الأحوال.

٢١ـ قوله ﷺ: «من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة»

المذكورة[٢٢] في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود[٢٣]،

فإنّ اتّصاف الموجود بالعدم، يستلزم كون الموجود ـ وهو مصداق للوجود ـ مصداقاً للعدم أيضاً. وهو التناقض المستحيل. وما يتراءى من اتّصاف الوجودات بالأعدام، اتّصاف مجازيّ، حقيقته عدم الاتّصاف بمقابلاتها من الامور الوجوديّة. مثلاً الاتّصاف بالعمى حقيقته عدم الاتّصاف بالبصر، كما سيصرّح المصنّف ﷺ بذلك في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

٢٢ـ قوله ﷺ: «انحصرت الأحوال المذكورة»

بيان الملازمة: أنّ تلك الأحوال إذا كانت موجودة، لم تخرج عن دائرة الوجود، حتّى تكون مباينة للوجود أو أعمّ منه. وإذا لم تخرج عن تلك الدائرة، لم تخل: إمّا أن تكون مساوية للوجود أو أخصّ منه.

٢٣ـ قوله ﷺ: «في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود ... أو تكون أحوالاً هي أخصّ من الموجود المطلق لكنّها وما يقابلها جميعاً تساوى الموجود المطلق»

تلويح إلى ما شيّد أساسه في تعليقته على الأسفار ج ١، ص ٢٨ و ٣٠ وحاصله:

أنّ الأعراض الذاتيّة التي هي محمولات مسائل العلم ـ وهي الأعراض التي لاتحتاج عروضها للموضوع إلى شيء يزيد على نفسه من حيثيّة تقييديّة ـ لابدّ أن تكون مساوية للموضوع، إذلو كان المحمول أخصّ لم يكف في عروضه مجرّد وضع الموضوع، بل احتاج عروضه إلى أن يتقيّد الموضوع بشيء يخصّصه؛ ولو كان أعمّ كان القيد المخصّص للموضوع لغواً غير مؤثّر في عروض المحمول. وهو ظاهر.

ووجه ذلك بأنّ:

الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيّة، لايبتني على مجرّد الاصطلاح والمواضعة، بل هو مما يوجبه البحث البرهانيّ في العلوم البرهانيّة.

توضيح ذلك: أنّ البرهان إنّما يتألّف من مقدّمات يقينيّة ـ واليقين هو العلم بأنّ كذا كذا وأنّه لايمكن أن لايكون كذا ـ والمقدّمة اليقينيّة لابدّ أن تكون ذاتيّ المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عن ما عداه؛ إذلو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، هذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتيّ مساوياً لموضوعه.

هذا حاصل مرامه ﷺ، زيد في علوّ مقامه.

ولكن فيه أوّلاً: أنّه لو صحّ ما ذكره، من توقّف عروض المحمول الأخصّ على تقيّد الموضوع

كالخارجيّة المطلقة[٢٤]، والوحدة العامّة[٢٥]، ....

بشيء يخصّصه، لزم ذهاب الأمر إلى غير النهاية. فإنّ الشيء الذي يخصّص الموضوع، لمّا لم يمكن إلّا أن يكون أخصّ منه، فلابدّ في عروضه للموضوع من تقيّده بشيء يخصّصه، وهكذا. ويؤدّي ذلك إلى عدم عروض الأخصّ أبداً.

وبعد ذلك كلّه هل ترى في عروض الفصل للجنس أنّه يتخصّص الجنس أوّلاً بشيء، ثمّ يعرضهالفصل؟ أو أنّ التخصّص يحصل بالفصل نفسه؟!

وثانياً: أنّه إذا عرض الأخصّ للأعمّ في مورد وعلمنا بذلك يرتقي علمنا إلى مرتبة اليقين إذا لم نحتمل عدم عروضه له. وعدم تحقّق الأخصّ في غير هذا المورد من الموارد لاينافي حصول اليقين، لأنّ الموارد الأخر خارجة عن متعلّق العلم، فلا تضرّ بيقينيّة هذا المتعلّق. وقد مرّ نظيره في اليقين بأحكام الجزئيّات.

وثالثاً: أنّ قوله: «إذلو ... وضع مع رفعه لم يحصل يقين» ممنوع فإنّه إذا كان المحمول أعمّ مطلقاً من الموضوع، يعلم بأنّه ثابت للموضوع ولايمكن أن لايكون ثابتاً له، فهو يقينيّ. ولا يضرّ في ذلك ثبوته لغير الموضوع أيضاً.

ورابعاً: أنّ ما ذكره لو تمّ، فإنّما يثبت ضرورة مساواة محمول المسألة لموضوعها، لالموضوع العلم، كما نبّه على ذلك شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة. هذا.

والحقّ، هو أنّ العرض الذاتيّ هو ما يعرض الشيء لذاته ـ أي بلاواسطة في العروض ـ سواء كان مساوياً أم لا.

٢٤ـ قوله ﷺ: «كالخارجيّة المطلقة»

أي: الخارجيّة التي ليست نسبيّة، حتّى تكون مشروطة بإضافة الوجود إلى شيء آخر، بل مطلقة، بمعنى: أنّ اتّصاف الوجود به لايحتاج إلى إضافته إلى شيء آخر.

فالخارجيّة المطلقة هي الخارجيّة التي يتّصف بها كلّ موجود في نفسه. وهي تساوق الوجود، وليس لها مقابل موجود. فهي تشمل الذهنيّ والخارجيّ كليهما، حيث إنّ الوجود الذهنيّ في نفسه وجود خارجيّ، وإنّما يعدّ ذهنياً بقياسه إلى الوجود الخارجيّ الذي بازائه.

وهذا بخلاف الخارجيّة النسبيّة في قولنا: الوجود إمّا خارجيّ أو ذهنيّ، فإنّها أخصّ من الوجود، ولها مقابل موجود، واتّصاف الوجود بها يحتاج إلى نسبته إلى شيء آخر.

٢٥ـ قوله ﷺ: «والوحدة العامّة»

أي: الوحدة التي تعمّ كلّ وجود، وهي الوحدة المطلقة، أعني وحدة الشيء إذا لوحظ في حدّ

والفعليّة الكلّيّة[٢٦]، المساوية للموجود المطلق؛ أو تكون أحوالاً هي أخصّ من الموجود المطلق، لكنّها وما يقابلها جميعا تساوي الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود إمّا خارجيّ أو ذهنيّ» و«الموجود إمّا واحد أو كثير» و«الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»، والجميع، كما ترىٰ، أُمور غير خارجة من الموجوديّة المطلقة. والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسمّيه «الفلسفه».[٢٧]

وقد تبيّن بما تقدّم:

أوّلاً: أنّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً، لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات[٢٨]، وهو «الموجود»

نفسه، من دون أن يضاف ويقاس إلى شيء آخر. وهذه الوحدة تساوق الوجود، وليس لها مقابل موجود، وتشمل الواحد والكثير كليهما.

وذلك بخلاف الوحدة النسبيّة، حيث: إنّها مقابلة للكثير، ولاتشمله. وسيأتي توضيح ذلك في تنبيه الفصل الأوّل من المرحلة السابعة.

٢٦ـ قوله ﷺ: «والفعليّة الكلّيّة»

أي: الفعليّة التي تشمل كلّ موجود ـ كالوحدة العامّة ـ وهي الفعليّة المطلقة، فإنّ كلّ موجود، فهو في نفسه أمر بالفعل، حتّى الموجود بالقوّة، كالنطفة والبذرة وأمثالهما؛ فإنّ الموجود بالقوّة أيضاً في نفسه أمر بالفعل، وإنّما يكون بالقوّة بالنسبة إلى ما يكون هو قوّة له. فما بالفعل بهذا المعنى يشمل الموجود بالقوّة أيضاً.

وهذا بخلاف الفعليّة النسبيّة ـ الإضافيّة ـ التي تقابل القوّة ولا تشملها. فالحيوان مثلاً ذو فعليّة بالنسبة إلى النطفة، والنطفة موجودة بالقوّة بالنسبة إليه لافعليّة لها.

٢٧ـ قوله ﷺ: «والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسمّيه الفلسفة»

في إطلاقها الشائع اليوم. وهي أخصّ من الفلسفة بإطلاقها في الغابر، فإنّها كانت عنواناً عامّاً لجميع العلوم والفنون. حيث كانوا يعرّفونها تارة، بصيرورة الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينيّ. واخرى بالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه بقدر الطاقة البشريّة، وكانوا يقسّمونها على ما كان مشهوراً بينهم إلى العمليّة والنظريّة، ويقسّمون العمليّة إلى الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المُدُن، ويقسّمون النظريّة إلى الطبيعيّة والرياضيّة والإلهيّة. ويسمّون الأخيرة بالفلسفة الاولى والعلم الأعلى أو العلم الكلّيّ. وفي زماننا هذا تطلق الفلسفة على هذه الأخيرة فقط، كما أطلقها المصنّف ﷺ.

٢٨ـ قوله ﷺ: «لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات»

الشامل لكلّ شيء. فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها[٢٩]. وأمّا الفلسفة فلا

ذلك: أنّ موضوعها الموجود بما هو موجود، والوجود حاصل لكلّ شيء. فالفلسفة باحثة عن كلّ شيء بما أنّه موجود. والعلوم وإن كان يبحث كلّ منها عن موجود أيضاً، ولكنّه إنّما يبحث عنه بما أنّه موجود خاصّ، جماد أو نبات أو حيوان أو عدد أو مقدار. فموضوع الفلسفة أعمّ الموضوعات.

ولا يخفى أنّه أعمّها مصداقاً، ولكنّه يباينها مفهوما. فإنّ الموجود بما هو موجود من قبيل اللابشرط القسميّ، والموجود الخاصّ من قبيل البشرط شيء، وهما قسيمان. وإن صدق اللابشرط القسميّ على كلّ ما صدق عليه البشرط شيء.

وبعبارة أُخرى: لكلّ وجود، ما به يشترک مع باقي الموجودات، وما به يمتاز عنها. والفلسفة باحثة عن «مابه الاشتراک» كما أنّ العلوم يبحث كل منها عن «ما به الامتياز» ولمّا كان ما بـه الاشتراک عين ما به الامتياز ومتحقّقاً في جميع الموجودات، صدق موضوع الفلسفة على كلّ ما يصدق عليه موضوعات العلوم، التي يكون كلّ منها أخصّ؛ لأنّ ما به الامتياز لكلّ شيء يختصّ به ولا يشاركه فيه غيره.

وممّا ذكرنا يظهر:

أوّلاً: أنّ كون موضوع الفلسفه أعمّ الموضوعات، لايستلزم شمول الفلسفة لجميع العلوم، واندراج مسائلها في مسائل الفلسفة، وكونها أجزاء الفلسفة؛ فإنّ أحكام الوجود المطلق، وهو اللابشرط القسميّ، مباينة لأحكام كلّ وجود مقيد، وهو البشرط شيء. نعم! إذا كان الأعمّ من قبيل اللابشرط المقسميّ، كما في موضوع الفلسفة بالمعنى الأعمّ ـ وهو مطلق الوجود ـ بالنسبة إلى موضوعات العلوم، استلزم ذلک.

وثانياً: أنّ أعمّيّة الفلسفة بالنسبة إلى ساير العلوم، من قبيل أعمّيّة اللابشرط القسميّ بالنسبة إلى البشرط شيء؛ لاأعمّيّة اللابشرط المقسميّ بالنسبة إليه.

وبعبارة أُخرى: المراد بأعمّيّة الفلسفة من العلوم، كونها أوسع نطاقاً منها، حيث إنّها تبحث عن الوجود بالكلّيّة في حين إنّ كلّ علم إنّما يبحث عن جانب من جوانب الوجود. فنسبة الفلسفة إلى العلوم من قبيل نسبة السماع الطبيعيّ إلى ساير أجزاء الحكمة الطبيعيّة ـ من علم المعدن، وعلم النبات، وعلم الحيوان، وغيرها ـ لامن قبيل نسبة الحكمة الطبيعيّة إلى أجزائها.

٢٩ـ قوله ﴿ره﴾: «فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها»

حيث إنّ: ١ـ الفلسفة موضوعها الموجود العامّ ومحمولاته عوارضه الذاتيّة. و

تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم؛ فإنّ موضوعها الموجود العامّ، الذي نتصوّره تصوّراً أوّليّاً[٣٠]، ونصدّق بوجوده كذلك، لأنّ الموجوديّة نفسه.[٣١]

وثانياً: أنّ موضوعها لمّا كان أعمّ الأشياء، ولا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولاتُ

٢ـ من عوارض الوجود تقسيمه إلى أقسامه. و

٣ـ تقسيم الوجود لاينحصر في التقسيمات الأوّليّة، بل يعمّ الثانويّة منها أيضاً، بمعنى ما ليست باولى. و

٤ـ صحّة هذه التقسيمات تتوقّف على وجود الأقسام. و

٥ـ على الفلسفة لكي تتمّ مسائلها أن تثبت وجود الأقسام، إذا لم تكن بديهيّة.

٦ـ كلّ موجود خاصّ يكون موضوعاً لعلم، قسم من أقسام الموجود العامّ في تقسيماته الأوّليّة أو الثانويّة. هذا.

ثمّ إنّه قد تبيّن بما ذكرناه أوّلاً: أنّ المتوقّف على الفلسفة من العلوم، هي التي لاتكون موضوعاتها بديهيّة، كما صرّح بذلك المصنّف ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ١، ص ٢٥ بقوله: «ويتبيّن به أيضا أنّ سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها [جود موضوعاتها] لو لم تكن بديهيّة». انتهى.

وثانياً: أنّ المتوقّف على الفلسفة ليس ثبوت موضوعات العلوم ووجودها الخارجيّ؛ وإنّما المتوقّف عليها هو العلم والتصديق بثبوتها، والذي هو من المبادىء التصديقيّة لكلّ علم.

قوله ﷺ: «تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها»

أي: في حصول العلم بثبوت موضوعاتها. وبعبارة اخرى: تتوقّف عليها في التصديق بثبوت موضوعاتها. كما أشرنا إليه آنفا.

٣٠ـ قوله ﷺ: «الذي نتصوّره تصوّراً أوّليّاً»

أي: تصوّراً مباشراً، من دون أن يحتاج إلى معرّف، كيف‌لا، والوجود أوّل الأوائل في التصوّرات، كما أنّ قضيّة «إمّا أن يصدق الايجاب أو يصدق السلب» أولى الأوائل في التصديقات؟!

٣١ـ قوله ﷺ: «لأنّ الموجوديّة نفسه»

أي: لأنّ الموجوديّة، وهي الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة ـ فإنّ من البديهيّات التي لايسع أحداً أن يرتاب فيها، هو أنّ هناك موجوداً. وقد مرّ، وسيأتي أيضاً في أوّل الفصل الثاني من المرحلة الأولى ـ هو نفس الوجود. فالوجود بديهيّ، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ.

المثبتة فيها إمّا نفسَ الموضوع [٣٢]، كقولنا: إنّ كلّ موجود فإنّه، من حيث هو موجود، واحد أو بالفعل؛ فإنّ الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً، لكنّه عينه مصداقاً؛ ولو كان غيره، كان باطل الذات، غير ثابت للموجود. وكذلك ما بالفعل. وإمّا ليست نفسَ الموضوع [٣٣]، بل هي أخصّ منه، لكنّها ليست غيره، كقولنا: إنّ العلّة موجودة [٣٤]؛ فإنّ العلّة وإن كانت أخصّ من الموجود، لكنّ العلّيّة ليست حيثيّة خارجة من الموجوديّة العامّة وإلّا لبطلت. وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مردّدة المحمول [٣٥] تساوي أطراف الترديد فيها

٣٢ـ قوله ﷺ: «إمّا نفس الموضوع»

أي: إمّا مساوية له في الصدق. وذلك بقرينة قوله: «وإمّا ليست نفس الموضوع، بل هي أخصّ منه، لكنّها ليست غيره».

٣٣ـ قوله ﷺ: «وإمّا ليست نفس الموضوع»

أي: ليست مساوية للموضوع، بقرينة قوله ﷺ: «بل هي أخصّ منه» وأيضاً، لقوله ﷺ: «لكنّها ليست غيره» وإلّالزم ارتفاع المتقابلين: نفس الشيء وغيره.

٣٤ـ قوله ﷺ: «كقولنا إنّ العلّة موجودة»

لايخفى عليك: أنّه من عكس الحمل، الذي يأتي ذكره بعد أسطر.

٣٥ـ قوله ﷺ: «قضايا مردّدة المحمول»

لمّا كانت النسبة في الحمليّة، هي الهوهويّة والاتّحاد، وفي المنفصلة هو العناد والانفصال ـ كما أنّها في المتصلة هو الاستلزام والاتّصال ـ فإذا اريد من القضيّة اتّحاد أمر بأمر أو امور فهي حمليّة، كما أنّه إن اريد منها تعاند أمرين أو أكثر فهي منفصلة.

وبهذا يتبيّن: أن القضيّة المتكفّلة للتقسيم حمليّة مردّدة المحمول، لامنفصلة؛ لأنّ المراد منها اتّحاد الموضوع وهو المقسم بكلّ من أطراف الترديد في المحمول، وهي الأقسام. وليس المراد منها مجرّد العناد بين الأطراف حتّى تكون منفصلة.

فقولنا: «الموجود إمّا واجب أو ممكن» في قوّة أن يقال: الموجود منقسم إلى الواجب والممكن. فهي حمليّة مردّدة المحمول. وليس المراد به تعاند الواجب والممكن ـ في الاجتماع والارتفاع، أو في أحدهما ـ حتّى تكون منفصلة. وممّا يدلّ على ذلك أنّ صدق هذه القضيّة متوقّف على وجود كلّ من الواجب والممكن، حيث إنّ التقسيم يتوقّف في صحّته على وجود الأقسام، ولو كانت منفصلة لم تتوقّف على ذلك. وأيضاً: لابدّ في صدقها من كون الأقسام جامعة

الموجوديّة العامّة. كقولنا: كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة.[٣٦]

فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم[٣٧]، كتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وتقسيم الممكن إلى جوهر وعرض، وتقسيم الجوهر إلى مجرّد ومادّيّ، وتقسيم المجرّد إلى عقل ونفس. وعلى هذا القياس.

وثالثاً: قد تكون المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل[٣٨]. فقولنا: الواجب موجود والممكن موجود، في معنى: «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً». وقولنا: الوجوب

مانعة على ما هو مقتضى التقسيم، بينما المنفصلة لاتتوقّف في صدقها على كون أطراف الترديد جامعة، لجواز كونها مانعة الجمع، ولا على كونها مانعة، لجواز كونها مانعة الخلوّ.

ثمّ إنّ القضيّة المشتملة على الترديد، قد لاتحتمل إلّا وجهاً واحداً، كقولنا: هذا العدد الصحيح إمّا زوج أو فرد، حيث إنّها منفصلة ولا تحتمل كونها حمليّة مردّدة المحمول. وقد تكون صورة القضيّة مشتركة بين الأمرين، كقولنا: العدد الصحيح إمّا زوج وإمّا فرد، فتتوقّف معرفة أنّها منفصلة أو حمليّة مردّدة المحمول على حصول العلم بالنسبة المرادة منها.

٣٦ـ قوله ﷺ: «كقولنا كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»

لايخفى عليك: أنّ هذه القضيّة ظاهرة في الانفصال لاالحمل. وذلك لأنّ لفظة «كلّ» مضافة إلى النكرة، ظاهرة في استغراق الأفراد.

ومعلوم أنّ ما بالفعل وما بالقوّة لايقبل أن يحمل على كلّ فرد، إذ كلّ فرد لاينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة. فلا تكون القضيّة حمليّة بل منفصلة.

فكان الأولى أن يقول: كقولنا: الوجود إمّا بالفعل أو بالقوّة.

٣٧ـ قوله ﷺ: «فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم»

لايخفى عليك: أنّه لايستفاد ممّا مرّكون الجارية على التقسيم من مسائل الفلسفة أكثرها. وإنّما المستفاد كون قسم منها كذلك. فما ذكره إنّما يبتني على ما كان معهوداً عنده.

٣٨ـ قوله ﷺ: «قد تكون المسائل فيها مسوقة على طريق عكس الحمل»

ملخّصه: أنّ كون الموضوع في الفلسفة هو الوجود، يقتضي أن يكون ما ورد فيها من المسائل التي يكون الوجود فيها محمولاً ـ لاموضوعاً ـ من عكس الحمل. كما يقتضي أن يكون الموضوع الواقعيّ في المسائل التي ليس الوجود موضوعاً لها ولو بعكس الحمل أيضاً هو الوجود، مثل قولنا: الوجوب إمّا بالذات أو بالغير.

إمّا بالذات وإمّا بالغير[٣٩]، معناه: «أنّ الموجود الواجب[٤٠] ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره».

ورابعاً: أنّ هذا الفنّ لمّا كان أعمّ الفنون موضوعاً[٤١]، ولا يشذّ عن موضوعه ومحمولاته

٣٩ـ قوله ﷺ: «وقولنا: الوجوب إمّا بالذات أو بالغير»

لايخفى عليك: عدم استقامة عطفه على ما قبله، فإنّ هذه القضيّة ليست من باب عكس الحمل؛ إذكيف يمكن أن يبدّل قولنا: «الوجوب إمّا بالذات أو بالغير» بعكس الحمل إلى قولنا: «الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره». بل الواو استينافيّة. والجملة دفع دخل هو أنّ بعض المسائل المبحوث عنها في الفلسفة لايرجع إلى البحث عن الوجود حتّى بعكس الحمل، كقولنا: «الوجوب إمّا بالذات أو بالغير». ومحصّل الدفع أنّ الموضوع في مثل ذلك أيضاً، هو الوجود. وان لم يكن ظاهر التعبير موافقاً لذلك.

٤٠ـ قوله ﷺ: «أن الموجود الواجب»

الواجب قيد توضيحيّ، لأنّ الوجود مساوق للوجوب. فموضوع المسألة هو الموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة.

٤١ـ قوله ﷺ: «أنّ هذا الفنّ لمّا كان أعمّ الفنون موضوعاً»

مراده ﷺ من هذا الأمر بيان أنّ الفلسفة ليست من العلوم الآليّة. وتوضيحه يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، هي: أنّ الغرض الأساس من العلوم وإن كان هو كشف الحقائق والأمور الواقعيّة ـ ولو اعتباراً ـ بطريق الفكر والنظر، إلّا أنّ الفكر الذي هو وسيلة كشف الحقائق، يحتاج إلى قواعد تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأفيه، وهو المنطق. فالمنطق آلة لكلّ علم، كما أنّ هناك علوماً يتوقّف معرفتها على بعض آخر من العلوم أيضاً. كالفقه الذي يتوقّف على أصول الفقه أيضاً.

فالعلوم تنقسم إلى قسمين:

١ـ أصاليّ، يكون الغرض منه كشف الحقائق العينيّة ولا يقصد لأجل التوصّل به إلى علم آخر، فليس يطلب لأجل علم آخر وإن كانت له غاية أو غايات غير ذلك، هي فوائد تترتّب عليه.

٢ـ آليّ، يكون الغرض منه معرفة غيره من العلوم، سواء كان آلة لجميع العلوم أو لبعضها. فلا يطلب إلّا لأجل علم أو علوم غيره.

إذا تمهّدت هذه المقدّمة نقول: ملخّص بيانه في إثبات أنّ الفلسفة ليست علماً آليّاً هو أنّه لمّا:

أـ كان العلم عبارة عن مجموعة من المسائل، وليست المسائل إلّا الموضوع وما حمل عليه

الراجعة إليه[٤٢] شيء من الأشياء،لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه يقصد الفنّ لأجلها[٤٣]؛ فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها، من غير أن تقصد لأجل غيرها، وتكون آلة للتوصّل بها إلى أمر آخر، كالفنون الآليّة. نعم هناك فوائد تترتّب عليها.[٤٤]

من الخواص والآثار.

ب ـ وكان موضوع الفلسفة هو الوجود، ومحمولاتها أيضاً أمور ترجع إلى الوجود.

ج ـ وكان الوجود أعمّ الأشياء، لايشذّ عنه شيء.

د ـ فكانت الفلسفة أعمّ العلوم وأوسعها وأعلاها.

فلا يتصوّر هناك علم آخر أعلى منها يصلح أن يكون غاية للفلسفة، حتّىَ تصير الفلسفة بذلك من العلوم الآليّة، تطلب لأجل الحصول على علم آخر.

ولا ينافي ذلك ترتّب فوائد عليها. لأنّ الذي يوجب كون العلم آليّا إنّما هو كونه آلة للحصول على علم أو علوم غيره. وأمّا مجرّد ترتّب فوائد عليه ووقوعه آلة للحصول عليها فلايستلزم صيرورته علماً آليّاً.

٤٢ـ قوله ﷺ: «ومحمولاته الراجعة إليه»

أي: محمولات موضوعه الراجعة إلى موضوعه. وقد مرّ وجه رجوع المحمولات في الفلسفة إلى الوجود الذي هو الموضوع، من أنّه لوكان المحمول أمراً خارجاً عن الموجوديّة، لكان باطلاً. وسيأتي أيضاً في الفرع الرابع من فروع أصالة الوجود، أنّ صفات الوجود الحقيقيّة عين الوجود.

٤٣ـ قوله ﷺ: «لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه يقصد الفنّ لأجلها»

هذه الجملة وإن كان ظاهرة في نفي الغاية عن الفلسفة إلّا أنّه لمّا صرّح ﷺ في مقدّمة بداية الحكمة بوجود الغاية لها، بقوله: «وغايته تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، ومعرفة العلل العاليّة للوجود، وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وهو اللّه، عزّ اسمه». انتهى. بل يصرّح ﷺ هنا أيضاً بعد سطرين بأنّ «هناك فوائد تترتّب عليها»، انتهى. فلابدّ أن يكون مراده ﷺ ـ وإن كانت تقصر عنه العبارة ـ أنّ الفلسفة ليست علماً آليّاً تقصد لأجل علم آخر، بأن تكون غايتها الوصول إلى غيرها من العلوم، كما هو الحال في المنطق وأصول الفقه وغيرهما من الفنون الآليّة. يدلّ على ذلك قوله الآتي: «فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها، من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصّل بها إلى أمر آخر، كالفنون الآليّة.» انتهى.

٤٤ـ قوله ﷺ: «نعم هناك فوائد تترتّب عليها»

وخامساً: أنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه، إذ لاخارج هناك، فلا علّة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمّيّة[٤٥]. وأمّا برهان

وذلک كتمييز الوجودات الحقيقيّة عن غيرها، والحصول على رؤية كونيّة عامّة متضمّنة لمعرفة الله ومعرفة أسمائه وصفاته، وكإثبات موضوعات سائر العلوم، ممّا يحتاج إلى الإثبات ولا يكون بديهيّاً.

٤٥ـ قوله ﷺ: «فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمّيّة»

لايخفى عليک: أنّه لابدّ في البرهان، من التلازم بين الأوسط والنتيجة، لكي يمكن الاستدلال به عليها.

والتلازم على قسمين: خارجيّ وتحليليّ.

والتلازم الخارجيّ، ما يكون لكلّ من المتلازمين به وجوده الخارجيّ الخاصّ به وبينهما رابطة توجب تلازمهما. ولمّا انحصرت هذه الرابطة في العلّيّة والمعلوليّة، فهذا التلازم لايوجد إلّا بين العلّة ومعلولها أو بين معلولي علّة واحدة.

والتلازم التحليليّ، الذي يسمّى بالملازمة العامّة ما ليس كذلک، وإنّما هناک أمر واحد ينتزع عنه مفاهيم مختلفة بينها تلازم ولا سبب لهذا التلازم، إلّا كونها ذات مصداق واحد.

وبهذا ينقسم البرهان إلى أقسام أربعة:

الأوّل: ما يكون الأوسط فيه علّة للنتيجة.

الثاني: ما يكون الأوسط فيه معلولا للنتيجة.

الثالث: ما يكون الأوسط أحد معلولي علّة والنتيجة معلولها الآخر.

الرابع: ما يكون الأوسط والنتيجة متلازمين بالملازمة العامّة.

والقسم الأوّل، هو المسمّى ببرهان اللمّ وما سواه إنّ.

قوله ﷺ: «فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمّيّة»

في العبارة مقدّمة مطويّة وهي: أنّ محمولاتها ليست خارجة عن الوجود، بل هي عينه، وعلى هذا، فالحدّ الأوسط إن كان علّة لثبوت هذه المحمولات للأصغر لزم أن يكون علّة للوجود الذي هو الأصغر أيضاً.

ولا يخفى: أنّه إنّما يتمّ ما رامه ﷺ على ما تبنّاه من:

١ـ أنّ العرض الذاتيّ لابدّ أن يكون مساوياً للموضوع، وأنّ جميع المحمولات التي تكون أخصّ من الوجود، إنّما تكون محمولة بضميمة مقابلاتها، بحيث ترجع إلى قضايا مردّدة

الإنّ فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لايفيد يقيناً[٤٦]؛

المحمول تساوي أطراف الترديد فيها الموجوديّة العامّة، كما مرّ منه آنفا.

٢ـ أنّ الأوسط في البرهان اللمّيّ لابدّ أن يكون علّة خارجيّة للنتيجة.

وأمّا إذا ذهبنا إلى أنّ كثيراً من المسائل الفلسفيّة موضوعاتها قسم من الوجود لاالوجود المطلق ومحمولاتها امور تخصّها فللبرهان اللمّيّ في تلك المسائل مجال واسع، حيث يمكن أن يكون لثبوت كلّ من هذه المحمولات لموضوعه علّة خارجة. كما يستدلّ على كون العالم مخلوقاً على أحسن نظام وأتقنه بعلمه الذاتيّ بالنظام الأحسن الذي هو علّة للعالم بنظامه الأحسن، كما أنّه إذا قلنا: بأنّه يكفي في البرهان اللمّيّ كون الأوسط علّة للنتيجة بحسب تحليل العقل ـ كما يظهر من الشيخ في الفصل السابع من المقالة الأولى من برهان الشفاء حيث مثّل للبرهان اللمّيّ بالحيوان المحمول على زيد بتوسّط الإنسان، والجسم المحمول على الإنسان بواسطة الحيوان ـ جاز جريان البرهان اللمّيّ في الفلسفة أيضاً، كما يستدلّ بأصالة الوجود على كون العلّيّة والمعلوليّة في الوجود.

٤٦ـ قوله ﷺ: «أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لايفيد يقيناً»

يريد بذلك أنّ برهان الإنّ، بقسميه المعروفين لايفيد يقيناً؛ إذ شيء منهما لايخلو من السلوك من المعلول إلى العلّة. أمّا الذي يسلك فيه من المعلول إلى العلّة ـ ويسمّى بالدليل ـ فواضح. وأمّا الذي يسلك فيه من أحد المتلازمين الخارجيّين اللذين هما معلولا علّة ثالثة ـ ويسمّى برهان الإنّ المطلق ـ فلأنّ حقيقته مركّبة من سلوكين: سلوك من أحد المعلولين إلى العلّة، وسلوك آخر من العلّة إلى المعلول الآخر؛ ففيه أيضاً سلوك من المعلول إلى العلّة.

ويشهد لما ذكرنا أنّه ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ٣، ص ٣٩٦ حصر البرهان ـ أي القياس المفيد لليقين ـ في قسمين: اللمّيّ، والإنّيّ الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامّة إلى بعضها الآخر. بل صرّح ﷺ بذلك في رسالة البرهان من الرسائل السبع، ص ٣٨. وسيأتي في الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة قوله: «إنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب، أو من طريق الملازمات العامّة إن كان ممّا لاسبب له؛ وأمّا السلوك إلى العلّة من طريق المعلول فلايفيد علماً البتّة». انتهى.

قوله ﷺ: «لايفيد يقيناً»

قال ﷺ في تعليقه على الأسفار ج ٣، ص ٣٩٦ في توجيهه ما لفظه: «لو تحقّق العلم بوجود ذي سبب، وجب تحقّق العلم بوجود سببه قبله. وإلّا، جاز عدمه، وهو مساوق لجواز عدم السبب.

فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة[٤٧]، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

وقد فرض العلم بأنّه موجود بالضرورة، هذا خلف.» انتهى.

وفي معناه ما جاء في رسالة البرهان من الرسائل السبع، ص ٣٨.

أقول: ولا يخفى ما فيه من الخلط بين مقامي الثبوت والإثبات. فإنّ العلّة وإن كانت توجد قبل وجود المعلول، إلّا أنّ العلم بها لايجب أن يتحقّق قبل العلم بالمعلول، بل يمكن أن يتحقّق العلم بالمعلول أوّلاً، وعندئذ ينتقل الذهن إلى وجود العلّة لمكان عدم انفكاكها عنه. كالعكس.

وله ﷺ بيان آخر لإثبات هذه الدعوى، سيأتي في الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة. ونشير هناك إلى ما يرد عليه.

٤٧ـ قوله ﷺ: «الملازمات العامّة»

وهي الأمور التي لاتعدّد في واقعها حتّى يعقل بينها تلازم خارجيّ وإنّما تعدّدها بتحليل من العقل وتلازمها إنّما هو لوحدة مصداقها كالوجود وصفاته الحقيقيّة. حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها حتّى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض أو تكون بأجمعها معلولة لشيء واحد؛ وتكثّرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم فقط. فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لاتنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض. وذلك كما يستدلّ بأصالة الوجود على أنّ العلّيّة والمعلوليّة إنّما هي في الوجود دون الماهيّة. فيقال: العلّيّة والمعلوليّة إنّما هما في الأصيل، والأصيل هو الوجود، فالعلّيّة والمعلوليّة إنّما هما في الوجود. فراجع الفصل الثامن من المرحلة الرابعة.

وقال ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ٦، ص ٢٩: «وجميع البراهين المستعملة في الفلسفة، ومنها القائمة على وجود الواجب، براهين إنّيّة، يسلك فيها من بعض لوازم الوجود، ككونه حقيقة ثابتة بذاتها، إلى بعض آخر، ككونه واجباً لذاته.» انتهى.

المرحلة الأُولى

في أحكام الوجود الكلّيّة*

وفيها خمسة فصول

* قوله ﷺ: «في أحكام الوجود الكلّيّة»

أي: الأحكام التي موضوعها الوجود بقول مطلق؛ فتكون مساوية للوجود، شاملة لكلّ موجود. وهذا بخلاف ما في سائر المراحل، حيث إنّها مباحث تقسيميّة، ينقسم الوجود أوّلاً إلى أقسام، ثمّ يبحث عن أحكام الأقسام بعضها أو جميعها، فكلّ حكم من الأحكام في تلك المراحل، إنّها هو لقسم من أقسام الوجود.

الفصل الأوّل
[في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ]

الوجود بمفهومه مشترك معنويّ[1]، يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد. وهو ظاهر بالرجوع

١ـ قوله ﷺ: «الوجود بمفهومه مشترک معنويّ»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة بصدد ثمرة هذا البحث:

«لمّا كان موضوع الفلسفة ـ الذي يجب أن يشمل بعمومه جميع موضوعات المسائل ـ هو «الموجود»، ولابدّ أن يتصوّر بمفهومه العامّ ويحكى بلفظ معيّن، أرادوا أن يؤكّدوا على أنّ مبدء اشتقاقه مشترک معنويّ بين موارد استعماله، ليتبيّن أنّ الموجود بمعناه الواحد يطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعاً واحداً لعلم واحد. مضافاً إلى ردّ ما زعمه أبوالحسن الأشعري وأبوالحسين البصري [وغيرهما] من اشتراكه اللفظيّ. والذي يزيد في أهمّيّة هذا البحث توقّف إثبات أصالة الوجود عليه، كما ستأتي الإشارة إليه. وكذا توقّف البرهان الذي اقيم على وحدة حقيقة الوجود [التشكيک] عليه.» انتهى.

قوله ﷺ: «الوجود بمفهومه مشترک معنويّ»

أي: أنّ مفهوم الوجود مشترک معنويّ، كما صرّح ﷺ بذلک في عنوان البحث في بداية الحكمة، وكما سيصرّح ﷺ به في آخر الفصل بقوله: «يثبت المطلوب وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً.» انتهى.

قوله ﷺ: «مشترک معنويّ»

كلّ من «المشترک المعنويّ» و«المشترک اللفظيّ» مشترک لفظيّ بين ما هو مصطلح للحكيم وبين ما هو مصطلح للأديب. فإنّ الاشتراک اللفظيّ عند الحكيم عبارة عن تعدّد المفاهيم واختلافها وتباينها. والاشتراک المعنويّ عنده عبارة عن وحدة المفهوم. وأمّا عند الأديب فالاشتراک اللفظيّ هو كون لفظ واحد موضوعاً لمعان متعدّدة، كلّ بوضع عليحدة، ⇦

إلى الذهن، حينما نحمله على أشياء، أو ننفيه عن أشياء، كقولنا: الإنسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، واجتماع النقيضين ليس بموجود، واجتماع الضدّين ليس بموجود. وقد أجاد صدر المتألّهين، حيث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيّات[٢] قريب من الأوّليّات».[٣]

والاشتراك المعنويّ عنده عبارة عن كون لفظ واحد، موضوعاً لمعنى كلّيّ يقبل الانطباق على كثيرين.

والفرق بين المصطلحين من وجوه:

الأوّل: أنهما عند الحكيم وصفان للمفهوم وعند الأديب للّفظ.

الثاني: أنّ الملاك عند الحكيم تعدّد المفهوم ووحدته، وعند الأديب تعدّد الوضع ووحدته.

الثالث: أنّهما عند الحكيم لايختلفان باختلاف اللغات بخلافهما في مصطلح الأديب.

الرابع: أنّ الدليل على كلّ منهما على مصطلح الفيلسوف هو الرجوع إلى الذهن وشهادة الوجدان، بينهما هو على مصطلح الأديب نصّ أهل اللغة والتبادر ونحوهما. هذا.

فالكلام في هذا الفصل إنّما هو في أنّ الوجود له مفهوم واحد، خلافاً لمن زعم أنّ له مفاهيم كثيرة.

وبما ذكرنا يظهر النظر في ماقيل من أنّ المسألة في الحقيقة تبحث عن اللفظ وشؤونه من الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ، وليس البحث عن الألفاظ وشؤونها من الأبحاث الفلسفيّة.

٢ـ قوله : «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيّات»

الماهيّة هنا هي الماهيّة بالمعنى الأعمّ، أعني ما به الشيء هوهو، وهو يعمّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ والوجود والعدم. لأنّ مصداق الشيء في قولنا: ما به الشيء هوهو يمكن أن يكون هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وواضح أنّ ما به تلك الماهيّة هي هي إنّما هو نفسها. ويمكن أن يكون هو الوجود، فما به هوهو يكون هو الوجود الذي هو نفسه. كما يمكن أن يكون هو العدم، فما به هوهو يكون نفس العدم. وإنّما حملناها على المعنى الأعمّ، لأنّ الكلام في مفهوم الوجود، حين يحمل على أيّ موضوع أو ينفى عنه. سواء كانت ماهيّة أم لا.

٣ـ قوله : «قريب من الأوّليّات»

الأوّليّات هي القضايا الّتي يكفي في التصديق بها تصوّر أجزاء القضيّة من الطرفين والنسبة. وقضيّة «مفهوم الوجود مشترك معنويّ» ليست كذلك إذ لايمتنع عندالعقل أن يكون مفهوم الوجود متعدّداً.

فمن سخيف القول[٤] ما قال بعضهم[٥]: «إنّ الوجود مشترك لفظيّ، وهو في كلّ ماهيّة يحمل عليها بمعنى تلك الماهيّة».

ويردّه لزوم سقوط الفائدة في الهليّات البسيطة مطلقاً[٦]، كقولنا: الواجب موجود، والممكن موجود، والجوهر موجود، والعرض موجود.

على أنّ من الجائز أن يتردّد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيّته ومعناه، كقولنا:

ـ ولكن من راجع إلى ذهنه ووجدانه يجد أنّ الوجود يُحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد. فالقضيّة من الوجدانيّات. والوجدانيّات لوضوحها وعدم احتياجها إلى قياس مرتكز أو حاضر في الذهن، قريبة من الأوّليّات.

ونبّه المصنّف ﷺ على كونها وجدانيّة بقوله: «وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن ...».

٤ـ قوله ﷺ: «فمن سخيف القول»

قال في المعجم الوسيط: «سخف الشيء سُخْفاً وسُخْفَةً وسَخافة: رقّ وضعف. يقال سخُف الثوب: رقّ نسجه، وسخف العقلُ: ضعف. فهو سخيف وهي سخيفة. يقال: رأي سخيف، وثوب سخيف.»

٥ـ قوله ﷺ: «ما قال بعضهم»

وهم أبوالحسن الأشعري وأبوالحسين البصري وجماعة تبعوهما. كما في كشف المراد، ص ۷ والدّرة الفاخرة، ص ۲.

٦ـ قوله ﷺ: «لزوم سقوط الفائدة في الهليّات البسيطه مطلقاً»

أي: الفائدة المترقّبة من الهليّات البسيطة وهو الإخبار عن الشيء بأنّه موجود أو ليس بموجود. وإلّا فالحمل الأوّليّ ـ اللازم على قول الأشعري ـ وهو حمل الشيء على نفسه أيضاً قد يكون له فائدة.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ هذا المحذور إنّما يلزم في الموجبة من الهليّات البسيطة وأمّا السالبة منها فيلزم على هذا القول كونها أشدّ محذوراً، لأنّه يصير من سلب الشيء عن نفسه وهو محال.

قوله ﷺ: «في الهليّات البسيطة مطلقاً»

أي: سواء كان الموضوع فيها هو الواجب تعالى أو غيره.

هل الاتّفاق موجود أو لا؟[٧] وكذا التردّد في ماهيّة الشيء مع الجزم بوجوده، كقولنا: هل النفس الإنسانيّة الموجودة جوهر أو عرض؟ و التردّد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما.

ونظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم[٨]: أنّ مفهوم الوجود مشترك لفظيّ بين الواجب

٧ـ قوله ﷺ: «هل الاتّفاق موجود أو لا؟»

الاتّفاق يطلق غالباً على وجود المعلول من دون علّة موجودة أو ترتّب معلول على علّة من دون أن يكون بينهما نسبة وجوديّة ورابطة ضروريّة، ويعبّر عن كلّ منهما بالاتّفاق في العلّة الفاعليّة. وقد يطلق على ترتّب غاية على شيء من دون ارتباط واقعيّ لها به، ويعبّر عنه بالاتّفاق في العلّة الغائيّة. كما قديطلق ويراد به توافق العلل والمعدّات والشرائط لتحقّق شيء، كما جاء في كلام صدرالمتألّهين ﷺ: إنّ عالم المادّة عالم الاتّفاقات؛ يعني أنّه لاتكتفي فيه الأشياء بالفاعل، بل تحتاج إلى مادّة قابلة ومعدّات توجب استعدادها لحصول الصور الحادثة فيها. وذلك بخلاف المجرّدات، حيث تكتفي في حصولها بمجرّد الفاعل.

٨ـ قوله ﷺ: «ما نسب إلى بعضهم»

وهم القاضي سعيد القمّي ﷺ تبعاً لشيخه المولى رجبعلي التبريزي ومن تبعهما. وبمثله يقولون في جميع صفات ذاته تعالى. (هستى از نظر فلسفه و عرفان، ص ٢٢ و ٢٤).

وقد نسبه الشهرستاني في الملل والنحل ج ١، ص ١٩٢ إلى الإسماعيليّة الذين عدّ من ألقابهم الباطنيّة حيث قال:

«ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم: فبالعراق يسمّون: الباطنيّة، والقرامطة، والمزدكيّة. وبخراسان: التعليميّة، والملحدة. وهم يقولون نحن الإسماعيليّة لأنّا تميّزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص. ثم إنّ الباطنيّة القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا في الباري تعالى: إنّا لانقول: هو موجود، ولا لاموجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. وكذلك في جميع الصفات، فإنّ الإثبات الحقيقيّ يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه، وذلك تشبيه، فلم يمكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق، بل هو إله المتقابلين وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادّين. ونقلوا في هذا نصّاً عن محمّدبن عليّ الباقر أنّه قال: «لمّا وهب العلم للعالمين قيل هو عالم، ولمّا وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم قادر بمعني أنّه وهب العلم والقدرة؛ لابمعنى أنه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة». فقيل فيهم إنّهم نفاة

ك

والممكن».

وردّ بأنّا إمّا أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنىً، أو لا؛ والثاني يوجب التعطيل[٩]؛ وعلى الأوّل إمّا أن نعني به المعنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإمّا أن نعني به نقيضه[١٠]؛ وعلى الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود له، تعالى عن ذلك؛ وعلى الأوّل يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً.

والحقّ ـ كما ذكره بعض المحقّقين[١١] ـ ....

الصفات حقيقة، معطّلة الذات عن جميع الصفات. قالوا: وكذلک نقول في القدم: إنّه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم: أمره، وكلمته، والمحدث: خلقه وفطرته.» انتهى.

٩ـ قوله ﷺ: «والثاني يوجب التعطيل»

وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة. مضافاً إلى أنّه يلزم عليه امتناع إثبات الواجب، فضلاً عن البحث عن صفاته وأفعاله.

١٠ـ قوله ﷺ: «وإمّا أن نعني به نقيضه»

أي: نعني به معنى آخر، ولا يكون ذلک المعنى إلّا مصداقاً لنقيض الوجود، فإنّه إذا لم نعن من الوجود المحمول عليه تعالى معناه المعلوم الذي يحمل بذلک المعنى على الممكن، لم يكن الوجود محمولاً عليه، فكلّ معنى حمل عليه لم يكن مصداقاً للوجود، و إذا لم يكن مصداقاً للوجود كان مصداقاً للعدم الذي هو نقيضه.

فالمراد من النقيض في كلامه ﷺ مصداق نقيض الوجود، لامفهوم نقيضه وهو مفهوم العدم، فإنّه إذا لم يعن من الوجود المحمول عليه تعالى المعنى المعهود لم يجب أن يعنى به العدم، فإنّ المفاهيم كثيرة متكاثرة، فإذا لم يرد من المحمول معنى الوجود أمكن أن يراد به معنى آخر. ولكن ذلک المعنى أيّ معنى كان فهو مصداق لنقيض الوجود.

يدلّ على ما ذكرنا قوله ﷺ في بداية الحكمة في هذا المقام: «وإمّا أن نعني به معنى آخر وهو مصداق نقيضه.» انتهى.

١١ـ قوله ﷺ: «كما ذكره بعض المحقّقين»

وهو الحكيم السبزواري ﷺ في غرر الفوائد، (ص ١٧، ط. مكتبة المصطفوي/قم).

أنّ القول بالاشتراك اللفظيّ من الخلط بين المفهوم والمصداق؛ فحكم المغايرة[۱۲] إنّما هو للمصداق، دون المفهوم.[۱۳]

۱۲ـ قوله ﷺ: «فحكم المغايرة»

الفاء للسببيّة. والإضافة بيانيّة.

ولا يخفى عليك: أنّ التعبير بالمغايرة بدل الاشتراک اللفظيّ يدلّ على ما مرّ منّا آنفاً في تفسير الاشتراک اللفظيّ.

۱۳ـ قوله ﷺ: «إنّما هو للمصداق دون المفهوم»

فهو تعالى لاشريک له في شيء من المفاهيم بحسب المصداق. وبعبارة اخرى الذي ليس له كفواً أحد هو نفس ذات واجب الوجود تعالى ومصداق مفهومه. وأمّا مفهوم الوجود المحمول عليه فلا مانع من وجود كفوٍ له، بأن يكون الوجود المحمول على الممكن مساوياً في المفهوم للوجود المحمول عليه تعالى. وإن شئت فقل: كفو الشيء ليس إلّا ما يساويه في الوجود.

الفصل الثاني
[في أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة]

الوجود هو الأصيل، دون الماهيّة؛ أي إنّه هو الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة.[1]

إنّا بعد[2] حَسْم أصل الشكّ والسفسطة[3] وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء، أوّل ما نرجع إلى الأشياء، نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطيّ من بطلان الواقعيّة[4]، ....

١ـ قوله ﷺ: «التي نثبتها بالضرورة»

أي: نعتقد بثبوتها اعتقاداً بديهيّاً لايحتاج إلى دليل، كما مرّ في المدخل.

٢ـ قوله ﷺ: «إنّا بعد»

تمهيد لعنوان المسألة. فإنّ مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة، إنّما يطرح على صعيد البحث بعد:

١ـ حسم أصل الشك والسفسطة، وإثبات واقعيّة للأشياء. و

٢ـ انتزاع مفهومين ـ الماهيّة والوجود ـ من الأشياء التي نرجع إليها. و

٣ـ كون كلّ من المفهومين مغايراً ومبايناً للآخر. و

٤ـ كون الواقعيّة الخارجيّة بحذاء أحد المفهومين فقط.

وهذه الأمور هي الّتي تعرّض لها وللاستدلال على ما يحتاج منها إلى الاستدلال، قبل الخوض في إثبات أصالة الوجود والذبّ عن الاعتراضات التي أوردت عليها.

٣ـ قوله ﷺ: «الشك و السفسطة»

السفسطة حينما تجتمع مع الشكّ تطلق على إنكار الواقعيّة أي الاعتقاد بعدمها. وحينما تنفرد في الذكر تطلق غالبا على الأعمّ منه ومن الشكّ، وهو عدم الاعتقاد بالواقعيّة مطلقاً.

٤ـ قوله ﷺ: «في دفع ما كان يحتمله السوفسطيّ من بطلان الواقعيّة»

فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً[٥]، وفرساً موجوداً، وشجراً موجوداً، وعنصراً موجوداً، وشمسا موجودة وهكذا. فلها ماهيّات محمولة عليها، بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها.

والماهيّة غير الوجود[٦]، لأنّ المختصّ غير المشترك. وأيضاً الماهيّة لاتأبىٰ في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها؛ ولو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها[٧] لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة[٨] غير ما نجده

أي: دفع ما كان يحتمله من لايعتقد بالواقعيّة، سواء كان شاكّاً فيها أم معتقداً بعدمها. وعلى هذا فالمراد بالاحتمال أيضاً هو الاحتمال الأعمّ من المانع عن النقيض وغيره.

٥ـ قوله ﷺ: «فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً»

أي: نجد فيها ما ننتزع عنه أنّه إنسان وموجود وهكذا، أي ننتزع عنه مفهومين اثنين، كما يظهر ذلک من قوله ﷺ: «فلها ماهيّات محمولة عليها» انتهى. فإنّ المحمول ليس إلّا المفهوم، إذ لاموطن للحمل إلّا الذهن.

٦ـ قوله ﷺ: «والماهيّة غير الوجود»

يعني: أنّ مفهوم الماهيّة غير مفهوم الوجود، لأنّ البحث هنا في المفهومين. وهذه نفس المسألة التي عنونها في بداية الحكمة في فصل سابق على مسألة أصالة الوجود، عنوانه «زيادة الوجود على الماهيّة». وبهذا يتّضح الفرق بينها وبين ما سيأتي في الفرع السادس من فروع أصالة الوجود، من أنّ الوجود عارض على الماهيّة زائد عليها، فإنّ ذلک إنّما هو بلحاظ تحليل العقل الوجود والماهيّة بحسب وجود هما في الخارج، لابلحاظ مجرّد مفهومَي الوجود والماهيّة.

٧ـ قوله ﷺ: «لم يجز أن يسلب عنها»

في بعض النسخ: لم يجز أن تسلب عن نفسها وما أثبتناه هو الصحيح وذلک لأنّ صورة الاستدلال، قياس استثنائيّ اتّصاليّ، يراد فيه استنتاج رفع المقدّم من رفع التالي. وهذه الجملة هو تالي الشرطيّة الذي رفعه بقوله ﷺ: «الماهيّة لاتأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها.» ففي القياس تقديم وتأخير، والشكل المنطقيّ له قولنا: لو كان الوجود عين الماهيّة لم يجز أن يسلب عنها، ولكنّه يسلب عنها فلايكون الوجود عين الماهيّة. ولو صحّ ما في بعض النسخ لكان صورة الاستدلال هكذا: لو كان الوجود عين الماهيّة، لم يجز أن تسلب الماهيّة عن نفسها ولكن تسلب عن نفسها، وواضح أنّ المقدّمة الثانيه باطلة.

٨ـ قوله ﷺ: «فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة»

فيها من حيثيّة الوجود.

وإذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلّا واقعيّة واحدة، كانت إحدى هاتين الحيثيّتين[٩]

أي: فما نفهمه من الأشياء؛ يعني أنّ مفهوم الماهيّة غير مفهوم الوجود، كما أشرنا إليه آنفاً.

٩ـ قوله ﷺ: «كانت إحدى هاتين الحيثيّتين»

أي: أحد هذين المفهومين، كما هو مقتضى السياق، وكما يدلّ عليه قوله: «بحذاء» وقوله: «منتزعة»

قوله ﷺ: «كانت إحدى هاتين الحيثيّتين»

فيه: أنّه وإن كان المفهومان متغايرين متباينين في المفهوميّة، بمقتضى زيادة الوجود على الماهيّة، ولكن لايمتنع أن يكونا متّحدين في المصداق، بأن يكون شيء واحد مصداقاً لكليهما، على ما هو الشأن في المفهومين المتباينين الذين بينهما عموم وخصوص مطلقاً.

والذي يؤيّد ذلك هو تصريحهم في مبحث التشكيك بأنّ ما به الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك. وهل يكون ما به الامتياز أمراً غير ماهيّة الأشياء؟! فعليك بالرجوع إلى ما مرّ آنفاً من قوله ﷺ: «فلها ماهيّات محمولة عليها، بها يباين بعضها بعضا، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها» انتهى.

ولصدر المتألّهين ﷺ كلام في الردّ على بعض آراء شيخ الإشراق يعجبني حكايته هنا. قال في الأسفار، ج ١، ص ١٧٥:

«هذا خلاصة كلامه [شيخ الإشراق] في هذا المرام. وبناؤه على أنّ المفهومات المختلفة لايمكن أن ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة. وامتناع ذلك غير مسلم؛ فإنّ أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصداقاً لمفهومات متعددة ومعان مختلفة، ككون وجود زيد معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلّقاً، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس ممّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجود عليحدة، وكاختلاف الصفات الحقيقيّة الإلهيّة التي هي عين الوجود الأحدي الإلهيّ باتّفاق جميع الحكماء، والحاصل أنّ مجرّد تعدّد المفهومات لايوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليل آخر غير تعدّد المفهوم واختلافه يوجب أن يكون ذات كلّ واحد منها غير ذات الآخر.» انتهى. وما أكثر مناسبته لما أوردناه على دليلهم على أصالة الوجود.

ومن هنا نقول:

إنّ الحقّ في هذه المسأله أنّ الوجود والماهيّة كليهما موجودان، بمعنى أنّ لكلّ منهما

ـ أعني الماهيّة والوجود ـ بحذاء ماله من الواقعيّة والحقيقة، وهو المراد بالأصالة، والحيثيّة الأُخرىٰ اعتباريّة[١٠]، منتزعة من الحيثيّة الاصيلة، تنسب إليها الواقعيّة بالعرض.

وإذ كان كلّ شيء إنما ينال الواقعيّة إذا حمل عليه الوجود واتّصف به[١١]، فالوجود هو الذي يحاذي واقعيّة الأشياء. وأمّا الماهيّة فإذ كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعيّة، ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنّما تتأصّل[١٢]

الواقعيّة العينيّة لابمعنى أنّ لكلّ منهما واقعيّة تخصّه ـ كما يذهب إليه بعض من ينسب إليه القول بأصالتهما ـ بل بمعنى أنّ الواقعيّة الخارجيّة وهي واحدة مصداق حقيقيّ لمفهوم الوجود كما أنّها مصداق حقيقيّ لمفهوم الماهيّة، يحكي الأوّل ما به يشترك مع غيره والثاني يحكي ما به يمتاز عن غيره في حين إنّ ما به الاشتراک عين ما به الامتياز بحسب الواقع الخارجيّ.

نعم! الماهيّة اعتباريّة بمعنى أنّها إذا لوحظت في حدّ نفسها لم تكن موجودة وأنّها تصير موجودة بالوجود لابنفسها.

١٠ـ قوله ﷺ: «والحيثيّة الأُخرى اعتباريّة»

فالقائل بأصالة الوجود يقول: إنّ الواقعيّة الخارجيّة ليست إلّا بحذاء مفهوم الوجود. وأمّا الماهيّة فهي مفهوم اعتبره الذهن للحكاية عمّا به يمتاز هذا الوجود عن سائر الوجودات، في حين إنّ ما به الامتياز في الخارج ليس إلّا نفس الوجود وعينه. وبعبارة أُخرى: ليست الماهيّات على هذا القول إلّا ظهورات الوجود للأذهان كما سيصرّح المصنّف ﷺ به في هذاالفصل.

والقائل بأصالة الماهيّة يقول: إنّ الواقعيّة الخارجيّة مصداق للماهيّة حقيقة، فما في الخارج هي الماهيّة، وأمّا مفهوم الوجود فهو مفهوم اعتبره الذهن للحكاية عن أصالة الماهيّة وتحقّقها، في حين إنّ الأصالة والتحقّق في الخارج ليست إلّا نفس الماهيّة وعينها.

١١ـ قوله ﷺ: «وإذ كان كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة».

حاصله: أنّا نرى أنّ الشيء إنّما يصير واقعيّا باتّصافه بالوجود في الخارج وبامكان حمله عليه في الذهن. وكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات. فالوجود هو الموجود بالذات وغيره موجود به.

وهذا هو معنى الأصالة، إذ لايعنى بالأصيل إلّا الموجود بالذات.

١٢ـ قوله ﷺ: «وإنّما تتأصّل»

لمّا كانت الأصالة بمعنى التحقّق بالذات وكان كون الشيء بالذات مقابلاً لكونه بالعرض، كان الأولى أن يقال: «وإنّما تتحقّق بعرض الوجود» أو يقال «وإنّما تنال الواقعيّة بعرض الوجود».

بعرض الوجود.[١٣]

فقد تحصّل أنّ الوجود أصيل، والماهيّة اعتباريّة ـ كما قال بـه المشّـاؤون[١٤] ـ أي إنّ الوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة به.

وبذلك يندفع ما أُورد على أصالة الوجود[١٥]، من أنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان،

١٣ـ قوله ﷺ: «بعرض الوجود»

أي: يكون الوجود واسطة في عروض الوجود للماهيّة فيكون حمل الوجود عليها من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له. فهو مجاز عقليّ، مصحّحه اتّحاد الوجود والماهيّة اتّحاد المحدود والحدّ ـ كما سيأتي في الفرع السادس من فروع المسألة ـ حيث إنّ حكم أحد المتحدين يسري إلى الآخر.

١٤ـ قوله ﷺ: «كما قال به المشّاؤون»

لايخفى عليك: أنّ مسألة أصالة الوجود لم تكن معنونة قبل صدرالمتألّهين ﷺ. فنسبة القول بأصالة الوجود إلى المشّائين مبتنية على ما يستفاد من كلماتهم، مثل ما سيأتى عن التحصيل من قوله: «فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لاغير. وكيف لايكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟!».

وما عن الشيخ في التعليقات من قوله: «إذا سئل هل الوجود موجود، أو ليس بموجود؟ فالجواب أنّه موجود، بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة.» انتهى.

أقول: الحقّ أنّ كلمات المشّائين وإن كانت مشحونة بما يستفاد منه أصالة الوجود، إلّا أنّها تشتمل أيضاً على أمور كثيرة تشهد بأنّهم لايرون الماهيّة أمراً اعتبارياً غير موجود إلّا بالعرض.

فالحقّ أنّ المشّائين كانوا يعتقدون ما قوّيناه، من تحقّق كلّ من الوجود وماهيّته في الخارج بوجود واحد. بمعنى أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، وإن كانت غيره في الذهن. ويظهر ذلك من مطاوى كلماتهم في مبحث المقولات، حيث يستدلّون على وجود كلّ ما لايكون وجوده بديهيّاً منها. وكذا في مبحث الكلّيّ الطبيعيّ، حيث يعدّون وجود الفرد في الخارج أمراً مفروغاً عنه، ويبحثون عن أنّه هل يوجد الكلّيّ في الخارج بوجود فرده، أولا؟ وكذا في مبحث الوجود الذهنيّ، حيث إنّهم ـ بل جمهور الحكماء ـ يقولون: إنّ للماهيّات وراء الوجود الخارجيّ الذي يترتّب عليها آثارها وجودا آخر. فينسبون الآثار إلى الماهيّات.

١٥ـ قوله ﷺ: «يندفع ما أُورد على أصالة الوجود»

المورد هو شيخ الإشراق حيث تمسّک بنفس هذا الإيراد على أصالة الماهيّة.

كان موجوداً ـ لأنّ الحصول هو الوجود ـ فللوجود وجود؛ وننقل الكلام إليه وهلمّ جراً، فيتسلسل.[١٦]

وجه الاندفاع: أنّ الوجود موجود لكن بذاته، لابوجود زائد؛ أي إنّ الوجود عين الموجوديّة، بخلاف الماهيّة التي حيثيّة ذاتها غير حيثيّة وجودها.

وأمّا دعوى:[١٧] «أنّ الموجود في عرف اللغة إنّما يطلق على ما له ذات معروضة للوجود، ولازمه أنّ الوجود غير موجود»، فهي على تقدير صحّتها[١٨] أمر راجع الى الوضع اللغويّ أو غلبة الاستعمال[١٩]، ....

١٦ـ قوله ﷺ: «فيتسلسل»

وهو محال لأنّه يستلزم كون وجود واحد، وجودات غير متناهية، وأيضاً يلزمه استحالة تصوّر قولنا: «الوجود موجود»، لعدم قدرة العقل على تصوّر ما لايتناهى.

١٧ـ قوله ﷺ: «وأمّا دعوى»

لايخفى عليك: أنّ هذه الدعوى لاتكون إيراداً آخر على أصالة الوجود. وإنّما هو ردّ على ما أُجيب به عن الإيراد الأوّل، من قوله: «الوجود عين الموجوديّة»

١٨ـ قوله ﷺ: «على تقدير صحّتها»

لعلّه إشارة إلى عدم تسليم أخذ الذات في المشتقّ. وأنّ الحقّ أنّ المشتقّ له مبدء يدلّ على الحدث وهيأة تدلّ على نسبة اتّحاديّة بين المبدء وبين ذات هو الموصوف بالمبدء من دون أن تكون الذات مأخوذة في مفهوم المشتقّ.

ولا فرق بين المشتقّ ومبدءه في عدم أخذ الذات فيهما. وإنّما الفرق بينهما أنّ المشتقّ يدلّ بهيأته على نسبة الهوهويّة والاتّحاد، بخلاف المبدء، إذ المبدء إن كان هو المصدر ـ كما هو المشهور ـ فهو وإن كان له أيضاً هيأة تدلّ على النسبة إلّا أنّ النسبة فيها ليست اتّحاديّة بل إنّما هو الصدور أو الحلول أو القيام أو غيرها ممّا لايتمّ معها الحمل، وإن كان هو اسم المصدر ـ كما هو الحقّ ـ فليس له هيأة تدلّ على النسبة أصلاً. ولذلك قالوا: لا فرق بين المشتقّ ومبدئه إلّا أنّ الأوّل لابشرط والثاني بشرط لا.

١٩ـ قوله ﷺ: «راجع إلى الوضع اللغويّ أو غلبة الاستعمال»

الظهور على الأوّل ظهور لغويّ مستند إلى الوضع. وعلى الثاني ظهور انصرافيّ مستند إلى غلبة الاستعمال.

والحقائق لاتتبع استعمال الألفاظ، وللوجود ـ كما تقدّم[٢٠] ـ حقيقة عينيّة، نفسها ثابتة لنفسها. قال بهمنيار في التحصيل: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لاغير. وكيف لايكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟!.» انتهى.(ص ٢٨٦)

ويندفع أيضاً ما أُشكل عليه[٢١] بأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع[٢٢] كون

٢٠ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم»

في المقدّمة ذيل قوله ﷺ: «وقد تبيّن بما تقدّم أوّلاً ...» حيث قال ﷺ: «ونصدّق بوجوده كذلك لأنّ الموجوديّة نفسه» انتهى. بل قد مرّ في صدر هذا الفصل أيضاً.

٢١ـ قوله ﷺ: «ويندفع أيضاً ما أُشكل عليه»

لايخفى عليك: أنّ المعترض بهذا الايراد، إنّما يمنع أصالة الوجود في الممكنات فقط. فلعلّ هذا الايراد من المحقّق الدّواني. فراجع.

قوله ﷺ: «ويندفع أيضاً ما اشكل عليه»

أي: أشكل على القول بأصالة الوجود المذكور حكماً، وهكذا في قوله الآتي: «ويندفع عنه أيضاً ما أُورد عليه».

٢٢ـ قوله ﷺ: «كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع كون الوجودات الإمكانيّة واجبة بالذات»

الشكل المنطقيّ لهذا الإشكال ـ على ما يستفاد من قوله ﷺ: «لأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع ...» ـ هو:

لو كان الوجود موجوداً بذاته أي كان عين الموجوديّة ولم يكن ذاتاً عرض له الوجود، امتنع سلب الوجود عن ذاته (لاستحالة سلب الشيء عن نفسه وذاته)؛ وكلّ ما امتنع سلب الوجود عن ذاته، كان واجباً بالذات.

والقياس هذا اقترانيّ شرطيّ مؤلّف من متّصلتين، ينتج: لو كان الوجود موجوداً بذاته، كان واجباً بالذات. ثم نجعل هذه النتيجة مقدّمة لقياس استثنائيّ اتّصاليّ صورته:

لو كان الوجود موجوداً بذاته، كان واجباً بالذات؛ لكن ليس الوجود ـ بإطلاقه ـ واجباً بالذات (لما نرى من الوجودات الإمكانيّة) فليس الوجود موجوداً بذاته.

فتبيّن أنّ صورة الإشكال قياس مركّب من قياسين: اقترانيّ واستثنائيّ.

ويردّه المصنّف ﷺ بمنع كبرى الاقترانيّ، إذ ليس كلّ ما يمتنع سلب الوجود عن ذاته واجباً بالذات؛ بل كلّ ما كان وجوده مقتضى ذاته، ولم يفتقر فيه إلى علّة، فهو واجب بالذات. وبعبارة أخرى: الواجب بالذات هو ما كان موجوداً بالضرورة الأزليّة، وأصالة الوجود لايستلزم إلّا كون كلّ

ﻟ

الوجودات الإمكانيّة واجبة بالذات؛ لأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته، إذ الشيء لايسلب عن نفسه، ولا نعني بالواجب بالذات إلّا ما يمتنع عدمه لذاته.

وجه الاندفاع[٢٣] أنّ الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفسَ ذاته، بل كون وجوده مقتضى ذاته[٢٤] من غير أن يفتقر إلى غيره، وكلّ وجود إمكانيّ فهو في

وجود موجوداً بالضرورة الذاتيّة.

ثمّ ليعلم أنّ المصنّف ﷺ سلك في تقرير الإشكال مسلك صدرالمتألّهين ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ في المشاعر (المشعر الرابع). وأمّا بيانه في الأسفار (الفصل الرابع من المرحلة الأولى) فيرجع إلى قياس بسيط صورته:

لو كان الوجود موجوداً بذاته، كان كلّ وجود واجباً (إذ لامعنى للواجب سوى ما يكون موجوداً بذاته) لكن ليس كلّ وجود واجباً (لما نرى من الوجودات الإمكانيّة) فليس الوجود موجوداً بذاته (أصيلاً). هذا

ثمّ أجاب عنه بنفس ما أجاب به عن الإشكال بالتقرير الأوّل، وهو ما حكاه المصنّف ﷺ.

٢٣ـ قوله ﷺ: «وجه الاندفاع»

حاصل وجه الاندفاع: أنّ لفظة بذاته في قولنا: «الواجب موجود بذاته» وقولنا: «الوجود موجود بذاته» وإن كان في كلا الموردين مقابلاً لقولنا بغيره إلّا أنّ الغير في الأوّل هو الواسطة في الثبوت وفي الثاني هو الواسطة في العروض. فقولنا: «الواجب موجود بذاته» معناه أنّه ليس لوجوده علّة وقولنا: «الوجود موجود بذاته» معناه أنّه ليست موجوديّته بأمرٍ يعرضه ويتّحد به فيسرى إليه حكم المتّحد به، بخلاف الماهيّة، فإنّ موجوديّتها بعروض الوجود لها وباتّحادها مع الوجود.

وبعبارة أخرى قولنا: «الواجب موجود بذاته» معناه، أنّه موجود مستقل غير متقوّم بغيره بخلاف الممكن، ومعنى أنّ الوجود موجود بذاته أنّ الموجوديّة وصف له بحال نفسه بخلاف الماهيّة فإنّ وصف الموجوديّة لها وصف لها بحال متعلّقها وهو الوجود.

والموجود بالذات بالمعنى الثاني أعمّ من الموجود بالذات بالمعنى الأوّل فإنّ ما يكون موجوديّته وصفاً له بحال نفسه ومن غير واسطة في العروض أعمّ من أن يكون واجباً ـ موجوداً بذاته بالمعنى الأوّل ـ أو ممكناً ـ غير موجود بذاته بالمعنى الأوّل ـ

٢٤ـ قوله ﷺ: «بل كون وجوده مقتضى ذاته»

سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنه أنّ هذا التعبير من المسامحات

عين أنّه موجود بذاته[٢٥] مفتقر إلى غيره مفاض منه؛ كالمعنى الحرفيّ، الذي نفسه نفسه، وهو مع ذلک لايتمّ مفهوماً إلّا بالقيام بغيره. وسيجيء مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «معنى وجود الواجب بنفسه، أنّه مقتضى ذاته، من غير احتياج إلى فاعل وقابل[٢٦]. ومعنى تحقّق الوجود بنفسه[٢٧] أنّه إذا حصل ـ إمّا بذاته كما في الواجب، أو بفاعل ـ لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به[٢٨]، ....

↰ الكلاميّة التي يعتمد فيها على فهم المتدرّب في العلوم، حيث إنّ ظاهره هو كون الذات علّة لوجوده، ووجوده عينه، ولايمكن أن يكون الشيء علّة لنفسه لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه. وبعبارة أخرى: المراد يكون وجوده مقتضى ذاته إنّما هو عدم كونه مقتضى غيره. فهو مثل: أنّک تقول في جواب من يعاتبک في فعلٍ ويقول لک بإذن من فعلته؟ تقول: فعلته بإذني. ولا معنى لهذا القول إلّا أنّ فعلک ليس منوطاً بإذن غيرک.

٢٥ـ قوله ﷺ: «فهو في عين أنّه موجود بذاته»

أي: في عين أنّه موجود بذاته، وإلّا فالموجود الإمكانيّ عنده وجود رابط موجود في غيره، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

٢٦ـ قوله ﷺ: «من غير احتياج إلى فاعل وقابل»

القابل قديطلق على الماهيّة باعتبار قبوله الوجود وعروض الوجود له، وقد يطلق على المادّة التي هي العلّة المادّيّة للجسم والجسمانيات. والقبول في الأوّل اعتباريّ وفي الثاني حقيقيّ.

ولا يخفى عليک: أنّ كلاًّ من المعنيين يمكن إرادته هنا، على ما هوالمشهور من أنّ الواجب تعالى لاماهيّة له.

٢٧ـ قوله ﷺ: «معنى تحقّق الوجود بنفسه»

وبعبارة أُخرى: الوجود لايحتاج في اتّصافه بالوجود إلى جعل الوجود له. سواء كان واجباً موجوداً بذاته أم ممكناً موجوداً بغيره. وهذا بخلاف الماهيّة حيث تحتاج في اتّصافها بالوجود إلى جعل الوجود لها. قال صدرالمتألّهين ﷺ في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق، ص ٢٨٣: «ما به يتحقّق ويوجد الشيء يجب أن يكون موجوداً في نفسه لابوجود زائد. لست أقول: ذاته غير مجعولة جعلاً بسيطاً، بل أقول: إنّ اتّصافه بالوجود ليس بجعل جاعل.» انتهى.

٢٨ـ قوله ﷺ: «لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به»

أي: لم يمكن تحقّقه بوجود يقوم به، بل كان تحقّقه بنفس ذاته، وذلک بخلاف الماهيّة.

بخلاف غير الوجود[٢٩].» انتهى. (ج ١ ص ٤٠)

ويندفع عنه أيضاً ما أُورد عليه[٣٠] أنّه لو كان الوجود موجوداً بذاته والماهيّة موجودة بغيرها ـ الذي هو الوجود ـ كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه وما بغيره[٣١]، فلم يتمّ مفروض الحجّة، من أنّ الوجود مشترك معنويّ بين الموجودات، لالفظيّ.

وجه الاندفاع أنّ فيه خلطاً بين المفهوم والمصداق، والاختلاف المذكور مصداقيّ لامفهوميّ[٣٢].

٢٩ـ قوله ﷺ: «بخلاف غير الوجود»

قال ﷺ في المشاعر: «بخلاف غير الوجود، لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.» انتهى. ولا يخفى أنّ المراد بغير الوجود هي الماهيّة.

٣٠ـ قوله ﷺ: «ويندفع عنه أيضاً ما أُورد عليه»

أورده في حكمة الإشراق ص ٦٥.

٣١ـ قوله ﷺ: «كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره»

أي: مشتركاً لفظيّاً. بأن كان للوجود مفهومان متباينان. ولا يخفى عليك: أنّه كان الأولى أن يقول: كان مفهوم الموجود مشتركاً كما في حكمة الإشراق، صص ٦٤ ـ ٦٥، حيث قال:

«فالوجود إذا كان حاصلاً، فهو موجود. فإن أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود. ونحن لانطلق على الجميع إلّا بمعنى واحد.» انتهى.

ولكن الذي يسهّل الأمر، أنّ مفهوم الوجود والموجود واحد حقيقة وإنّما يختلفان بالاعتبار. فتأمّل.

٣٢ـ قوله ﷺ: «والاختلاف المذكور مصداقيّ لامفهوميّ»

فإنّ أحد المصداقين مصداق حقيقيّ لمفهوم الموجود، أي يكون إسناد الوجود إليه إسناداً للشيء إلى ما هو له، وهو الوجود، والآخر مصداق مجازيّ له يكون إسناد الوجود إليه إسناداً للشيء إلى غير ما هو له، وهي الماهيّة. كما أنّ الجريان في قولنا: «جرى الماء» و«جرى الميزاب» له معنى واحد وإنّما الاختلاف في أنّ الماء متلبّس به حقيقة بخلاف الميزاب.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الاختلاف المصداقيّ المراد هيهنا والاختلاف المصداقيّ الذي مرّ في ذيل الفصل السابق.

لله

فتبيّن بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهيّة، كما نسب إلى الإشراقيّين. فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود[٣٣]؛ وإن كانت في حدّ ذاتها اعتباريّة والوجود المنتزع عنها اعتباريّاً.

ويردّه[٣٤] أنّ صيرورة الماهيّة الاعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباريّ أصيلة ذات حقيقة عينيّة، انقلابٌ ضروريّ الاستحالة.

وتبيّن أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكن، كما قال به الدوانيّ، وقرّره بأنّ الوجود، على ما يقتضيه ذوق المتألّهين[٣٥]، حقيقة عينيّة شخصيّة هي

قوله ﷺ: «والاختلاف المذكور»

يستفاد منه أيضاً أنّ الاشتراک اللفظيّ في مصطلح الفلسفة هو الاختلاف والتباين.

٣٣ـ قوله ﷺ: «فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود»

ففي الواجب هي أصيلة بذاتها لأنّ الواجب هو الوجود الذي ينتزع عنه الوجود من دون أيّ قيد أو شرط، وفي الممكنات تصير أصيلة إذا حصل لها الانتساب إلى الجاعل. فإنّ القائل بأصالة الماهيّة يعتقد بأنّ الماهيّة الممكنة تصير أصيلة بسبب انتسابها إلى الجاعل بعد ما كانت في حدّ نفسها معدومة.

٣٤ـ قوله ﷺ: «ويردّه»

يعني: أنّه إذا كانت الماهيّة في حدّ ذاتها اعتباريّة، وكان الوجود المنتزع عنها اعتباريّاً أيضاً، لم تحصل للماهيّة بانتزاع الوجود عنها عينيّة، فصيرورتها عينيّة عند ذلک انقلاب محال.

٣٥ـ قوله ﷺ: «على ما يقتضيه ذوق المتألّهين»

أي: المتوغّلين في معرفة اللّه تعالى. وهم العرفاء الشامخون، الذين لايرون لغيره تعالى وجوداً، فيعتقدون أن ليس في الدار غيره ديّار.

هذا هو الذي رامه المحقّق الدوانيّ من نسبة القول بالوحدة الشخصيّة إلى العرفاء الشامخين. وقد أنكر صدرالمتألّهين ﷺ صحّة هذه النسبة في رسالة اتّصاف الماهيّة بالوجود راجع الرسائل له ص ١١٣ حيث قال:

«ومنهم من قال إنّ موجوديّة الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود الحقيقيّ الواجبيّ، وهو موجود بنفسه من غير قيام حصّة من الوجود به. فالوجود جزئيّ حقيقيّ والموجود مفهوم كلّيّ صادق على ذلک الوجود وعلى المهيّات الممكنة، ومعيار ذلک ترتّب

الواجب تعالى، وتتأصّل الماهيّات الممكنة بنوع من الانتساب إليه[٣٦]؛ فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنّه عين الوجود[٣٧]، وعلى الماهيّات الممكنة بمعنى أنّها منتسبة إلى الوجود

الآثار على شيء. ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألّهين، حاشاهم عن ذلك. وقد أبطلناه في كتبنا وحقّقنا مذهبهم في وحدة حقيقة الوجود بما لامزيد عليه. على أنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بذلك الانتساب الذي هو مناط موجوديّة الممكنات فإنّ ثبوت هذا الانتساب للمهيّة ـ لأنّه نسبة بينها وبين الوجود الواجبيّ ـ متفرّع على ثبوتها قبل هذا الانتساب أو الاتّصاف، فيحتاج إلى انتساب آخر على هذا التوجيه، فيعود التسلسل في الانتسابات.

وبالجملة موجوديّة المهيّة إن كانت عبارة عن ذلك الانتساب يحتاج المهيّة في اتّصافها به وثبوته لها إلى موجوديّة اخرى بانتساب آخر، فيتسلسل أعداد الموجوديّة، سواء عبّر عنها بالوجود أو بالانتساب أو بشيء آخر، سواء كان الوجود صفة انضماميّة أو أمراً انتزاعيّاً مصدريّاً. على أنّ التفرقة ضروريّة عند كلّ عاقل بين الله زيد وعمرو و وجودهما. وتحصيل مذهب العرفا بهذا التوجيه من قبيل الاستسمان بالورم.» انتهى.

٣٦ـ قوله ﵀: «وتتأصّل الماهيّات الممكنه بنوع من الانتساب إليه»

وعلى هذا القول يكون حمل الموجود على الماهيّة للدلالة على انتسابها إلى اللّه تعالى، بينما يكون حمله عليها على القول السابق للدلالة على أصالتها، وبعبارة أُخرى يشترك القولان في أنّ الماهيّة تصير أصيلة بجعل علّتها. ولكن يختلفان في أنّ مفاد كلمة موجود على الأوّل أصالة الماهيّة، وإن كانت الأصالة لم تحصل إلّا بالانتساب، ومفاد تلك الكلمة على الثاني الانتساب إلى الجاعل وإن كان الانتساب أوجبَ لها الأصالة.

٣٧ـ قوله ﵀: «فإطلاق الموجود عليه تعالى بمعنى أنّه عين الوجود»

فلفظة «الموجود» حينما تطلق عليه تعالى مشتقّ استعمل في معناه الوصفيّ، حيث تدلّ على تلبّس الواجب تعالى بالوجود، وإن كان الوصف فيه تعالى عين الذات، وحينما تطلق على الماهيّات تكون مشتقّاً استعملت في معنى النسبة كاللابن والتامر، حيث لاتدّل على تلبّس الممكنات بالوجود، وإنّما تدلّ على انتسابها إلى الوجود الذي هو الواجب.

قال المحقّق الدوانيّ في تفسير سورة الإخلاص (ص ٥٣، الرسائل المختارة):

«المعنى المسمّى بالوجود المعبّر عنه في الفارسيّة بـ «هست» ومرادفاته وهوالّذي يصدق على ما يصدق عليه أعمّ من أن يكون حقيقة الوجود أو أمراً آخر معروضاً له، أمر اعتباريّ من المعقولات الثانية بديهيّ، ولمّا ثبت بالبرهان أنّ ما ماهيّته مغايرة للوجود، ممكن، ولابدّ من

الذي هو الواجب.

ويردّه: أنّ الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقة عينيّة على الماهيّات، كانت هي الوجود، إذ ليس للماهيّة المتأصّلة إلّا حيثيّتا الماهيّة والوجود، وإذا لم تضف الأصالة إلى الماهيّة فهي للوجود؛ وإن لم يستوجب شيئاً، وكانت حال الماهيّة قبل الانتساب وبعده سواء، كان تأصّلها بالانتساب انقلاباً وهو محال.

يتفرّع على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة:

أوّلاً: أنّ كلّ ما يُحمل على حيثيّة الماهيّة[٣٨]

انتهائه إلى ما يكون ماهيّته عين الوجود فلا جرم يكون ذلك أمراً قائماً بذاته غير عارض لغيره، ويكون هو حقيقة الوجود، ويكون وصف غيره بالوجود لابواسطة كونه معروضاً له به بل بواسطة انتسابه إليه؛ فإنّ صدق المشتق على شيء لايقتضي قيام مبدء الاشتقاق به؛ فإنّ صدق الحدّاد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما تقرّر في موضعه وصدق المشمّس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس. فبعد إمعان النظر يظهر أنّ الوجود الّذي هو مبدء اشتقاق الموجود هو أمر قائم بذاته وهو الواجب تعالى وموجوديّة غيره عبارة عن انتسابه إليه فيكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسبة إليها.» انتهى.

٣٨ـ قوله ﷺ: «أنّ كلّ ما يحمل علي حيثيّة الماهيّة»

حاصل هذا الفرع أنّه لمّا

أ ـ كان معنى الحمل، اتّصاف الموضوع بالمحمول، بمعنى وجدانه ومالكيّته له، و

ب ـ كانت الماهيّة في حدّ نفسها معدومة، و

ج ـ كان المعدوم لايملك شيئاً، و

د ـ كانت الماهيّة إنّما توجد بالوجود،

فكلّ ما يحمل على الماهيّة وتوصف هي به، إنّما يكون بواسطة الوجود.

قوله ﷺ: «كلّ ما يحمل على حيثيّة الماهيّة»

احترز بقيد الحمل عن كلّ ما يسلب عن الماهيّة، وإن كان محمولاً في الظاهر كالعدم والإمكان. فقولنا «الإنسان معدوم» الموضوع فيه هو ماهيّة الإنسان الّتي يحكي عنها مفهوم الإنسان، وحمل المعدوم عليه لايستلزم وجوده، لأنّ حمل المعدوم على الماهيّة في الحقيقة

فإنّما هو بالوجود[٣٩]، ....

ليس إلّا سلب الوجود. وإلّا فالعدم ليس شيئاً حتّى يحمل على الماهيّة. وقولنا «الإنسان ممكن» معناه أنّ الإنسان ليس بضروريّ الوجود ولا ضروريّ العدم، فهو في الحقيقة سلب للضرورة تحصيليّ وإن كان في صورة الإيجاب العدوليّ. يدلّ على ذلك أنّ الإنسان المعدوم أيضاً ممكن كالإنسان الموجود. والسرّ في ذلك أنّ الموضوع للإمكان هي الماهيّة من حيث هي، وهي اعتباريّة بلاريب. هذا.

ويشهد لما استفدناه من التعبير بالحمل قوله ﷺ في الاستدلال على هذا الحكم: «لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لاتملك شيئاً».

قوله ﷺ «يحمل على حيثيّة الماهيّة»

احترز عن ما يحمل على حيثيّة الوجود حقيقة، ويكون حمله على الماهيّة على طريق التجوّز. وذلك لانّ مثل هذه المحمولات ـ كالأصالة والتشكيك والعلّيّة والمعلوليّة و ... ـ ليست محمولة على الماهيّة حقيقة حتّى يبحث عنها وعن أحكامها.

٣٩ـ قوله ﷺ: «فإنّما هو بالوجود»

بنحو القضيّة الحينيّة، وهو الذي يعبّر عنه في الفصلين الأوّل والثالث من المرحلة الرابعة بقوله ﷺ: «مع الوجود لابالوجود».

وذلك لأنّ المحمول إذا كان محمولاً على حيثيّة الماهيّة، كما صرّح به، فالموضوع له إنّما هو نفس الماهيّة. لاالماهيّة بقيد الوجود أو بشرطه. ولكن لمّا كانت الماهيّة في نفسها اعتباريّة احتاجت إلى الوجود لتحقّقها فالوجود إنّما يحتاج إليه لثبوت الموضوع، وأمّا ثبوت المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوع فلا يحتاج إلى الوجود.

يدلّ على ما ذكرنا قوله ﷺ: «فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلّا هي، لاموجودة ...» انتهى. وكذا قوله ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة: «فالحيوانيّة ذاتيّة للإنسان ضروريّة له مادام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات لاإنسان ولاحيوان.» انتهى. وكذا في ذيل الفصل الثالث من المرحلة الرابعة: «... كقولنا: كلّ إنسان إنسان بالضرورة أو حيوان أو ناطق بالضرورة؛ فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود.» انتهى.

وبما ذكرنا يظهر أن عدّ الوجود حيثيّة تقييديّة هنا مخالف للمصطلح في الحيثيّة التقييديّة. لأنّ معناها المصطلح هو ما صرّح به الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار، ج

وأنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حمل ماهويّ[٤٠]، لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لاتملك شيئاً[٤١]؛ فثبوت ذاتها وذاتيّاتها لذاتها[٤٢]

١، ص ٩٣ بقوله ﷺ: «إذا قيّد شيء بقيد، وكان الغرض من التقييد أخذ المقيّد مع القيد مجموعين فيسمّى حينئذ حيثيّة تقييديّة.» انتهى.

٤٠ـ قوله ﷺ: «وأنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حمل ماهويّ»

معناه ـ كمامرّ آنفاً ـ أنّ كلّ ما يحمل على حيثيّة الماهيّة فإنّما هو في حال تكون الماهيّة فيها موجودة.

والمراد من كون الوجود حيثيّة تقييديّة، أنّ الوجود قيد للموضوع في الحمل، على نحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً. لاكون المحمول ثابتاً للمجموع المركّب من المقيّد والقيد، على ما هو مقتضى مصطلح الحيثيّة التقييديّة. وبعبارة أُخرى: تحتاج الماهيّة إلى الوجود في ثبوت نفسها. وأمّا ثبوت محمولاتها لها بعد ثبوت نفسها فلا يحتاج إلى وساطة الوجود.

٤١ـ قوله ﷺ: «لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة لاتملك شيئاً»

أي: لأنّ الماهيّة في حدّ نفسها معدومة. وواضح أنّ المعدوم لاتملك شيئاً، على ما هو الشأن في السالبة الصادقة بانتفاء الموضوع. هذا.

ويمكن أن يستدلّ على المطلوب في خصوص ما إذا كان مفاد الحمل ثبوت شيء لشيء بقاعدة الفرعيّة أيضاً. فإنّها محكّمة في ما سوى موردين:

الأوّل: حمل ذات الماهيّة عليها. حيث إنّه حمل أوّليّ، مفاده ثبوت الشيء لنفسه.

الثاني: حمل الوجود عليها. فإنّه هليّة بسيطة مفادها ثبوت الشيء، لاثبوت شيء لشيء.

٤٢ـ قوله ﷺ: «فثبوت ذاتها وذاتيّاتها لذاتها»

تعرّض ﷺ لجميع أقسام المحمول، فإنّ المحمول إمّا ذاتيّ منطقيّ ـ هو أعمّ من الذات والذاتيّ الفلسفيّ ـ أو عرضيّ. والذاتيّ المنطقيّ إمّا أن يكون تمام الذات أو بعضها. والعرضيّ إمّا لازم أو مفارق واللازم إمّا لازم للماهيّة ـ وهو بالحقيقة لازم الوجودين ـ أو لازم لوجودها الذهنيّ أو لازم لوجودها الخارجيّ. فالحاصل ستّة:

بواسطة الوجود[٤٣]. فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلّا هـي، لاموجودة ولا معدومة، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار ـ ومعناه أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها[٤٤] ـ لاينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوت مّا

- المحمول
  - ذاتيّ (منطقيّ)
    - تمام الذات (و هو الذات في مصطلح الفلسفة)(١)
    - جزء الذات (و هو الذاتيّ في مصطلح الفلسفة) (٢)
  - عرضيّ
    - لازم
      - للماهيّة (للوجودين) (٣)
      - للوجود الذهنيّ (٤)
      - للوجود الخارجيّ (٥)
    - مفارق (٦)

٤٣ـ قوله ﴿ره﴾: «بواسطة الوجود»

بالمعنى الذي ذكرنا، من أنّ الوجود واسطة في عروض الوجود للماهيّة، ولكن بعد ما وجدت الماهيّة بالوجود تثبت ذاتها وذاتيّاتها ـ بل سائر محمولاتها ـ لها لذاتها، من دون حاجة إلى شيء يثبتها ويوجدها لها. فهي تثبت لها في حال الوجود، لابالوجود، أي: لايكون الوجود واسطة في ثبوت ذاتها وذاتيّاتها لها، لأنّ الذاتيّ لايكون معلّلاً. وكذا لايكون قيداً للموضوع، بأن يكون الإنسان المقيّد بالوجود إنساناً؛ فإنّ ثبوت الشيء لنفسه واجب لايحتاج إلى تقيّد الموضوع بأمر غيره.

وبعبارة أُخرى: الوجود إنّما يحتاج إليه لثبوت الموضوع ولكي يتيسّر الحمل. وأمّا بعد ثبوت الموضوع فثبوت المحمول له لايحتاج إلى انضمام الوجود إليه كحيثيّة تعليليّة أو تقييديّة.

٤٤ـ قوله ﴿ره﴾: «ومعناه أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها»

يبدو أنّ معناه أنّ العقل عندما يعتبر ذات الماهيّة، يراها عارية عن كلّ شيء غيرها. فكلّ شيء خارج عنها في هذه الملاحظة، وليست متّصفة بشيء غير نفسها، حتّى بحسب الحمل الشائع. فهي بحسب هذه الملاحظة ليست بموجودة كما أنّها ليست بمعدومة، وإن كانت بملاحظة أنّ تجريدها وتعريتها عين تخليطها وتحليتها بالوجود الذهنيّ، موجودة بالحمل الشائع.

كيفما فرضت.

وكذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهيّة ـ كمفهوم الماهيّة العارضة لكلّ ماهيّة[٤٥]، والزوجيّة العارضة لماهيّة الأربعة ـ تثبت لها بالوجود، لالذاتها. وبذلك يظهر أنّ لازم الماهيّة بحسب الحقيقة لازم الوجودين:[٤٦]

٤٥ـ قوله ﷺ: «كمفهوم الماهيّة العارضة لكلّ ماهيّة»

أي: كالماهيّة بالحمل الأوّليّ العارضة لكلّ ما هو ماهيّة بالحمل الشائع. فالإنسان مثلاً، سواء أكان موجوداً في الذهن أم في الخارج، ماهيّة.

وفيه: أنّ مفهوم الماهيّة ـ وهو ما يقال في جواب ما هو ـ إنّما هو من لوازم الماهيّة في الوجود الذهنيّ؛ فإنّ القول، وهو الحمل، من الصفات المختصّة بالمفاهيم والموجودات الذهنيّة. فالإنسان مثلاً، إنّما يقال في جواب ماهو، إذا كان موجوداً في الذهن. وأمّا الإنسان الموجود في الخارج، فلا يقال على شيء، كما لايقال عليه شيء.

فمفهوم الماهيّة كمفهوم النوع والجنس؛ فإنّ الذي أوجب كون مفهومي النوع والجنس من عوارض الوجود الذهنيّ، هو أخذ القول فيهما، حيث يقال في تعريف كلّ منهما: إنّه ما يقال في جواب ماهو على الكثرة ... فكيف يمكن أن يكون مفهوم النوع أو الجنس من عوارض الوجود الذهنيّ، ويكون مفهوم الماهيّة من عوارض الماهيّة أي من عوارض الوجودين.

فالحقّ أنّ الماهيّة بالحمل الأوّليّ من المعقولات الثانية المنطقيّة، خلافاً للمصنّف ﷺ، حيث يرى أنّها من المعقولات الثانية الفلسفيّة. وسيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة التصريح منه ﷺ بذلك، بقوله: «وأمّا مفهوم الماهيّة والشيء والموجود وأمثالها الصادقة على العشر جميعاً ... فهي مفاهيم عامّة منتزعة من نحو وجودها خارجة من سنخ الماهيّة. فماهيّة الشيء هو ذاته المقول عليه في جواب ماهو، ولا هويّة إلّا للشيء الموجود.» انتهى.

ولعلّ المصنّف ﷺ إنّما ذهب إلى ذلك لما سيأتي في مبحث الوجود الذهنيّ، من أنّ الماهيات الحقيقيّة الّتي في الخارج هي الّتي تحلّ الأذهان بأعيانها. فإذا كانت هي هي، كانت الماهيّة الخارجية معروضة لمفهوم الماهيّة، كالذهنيّة.

ولكن يرد عليه: أن القول، وهو الحمل، إنّما هو من خواصّ الوجود الذهنيّ. والوجود الذهنيّ وإن كان هي الماهيّة، إلّا أنّها انّما تكون ماهيّة بالحمل الأوّليّ، فالإنسان الذهنيّ إنسان ولكن بالحمل الأوّليّ. فتدبّر.

٤٦ـ قوله ﷺ: «أنّ لازم الماهيّة بحسب الحقيقة لازم الوجودين»

الخارجيّ والذهنيّ، كما ذهب إليه الدوانيّ.[٤٧]

وكذا لازم الوجود الذهنيّ[٤٨]، كالنوعيّة للإنسان، ولازم الوجود الخارجيّ، كالبرودة للثلج[٤٩]، ....

يعني: أنّه لازم الماهيّة في الوجودين. لأنّ الكلام إنّما هو في ما يحمل على حيثيّة الماهيّة. فالزوجيّة مثلاً لازمة لماهيّة الأربعة، لكن لمّا لم يكن للماهيّة ثبوت في حدّ ذاتها، احتاجت إلى الوجود. فالوجود إنّما يحتاج إليه لثبوت الماهيّة، لالثبوت اللازم للماهيّة، وإلّا لم يكن الأربعة لازماً لماهيّة الأربعة.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال، من أنّ لازم الماهيّة لايرجع إلى لازم الوجودين، لأنّه وإن كان يلزمها في الوجودين، إلّا أنّه لازم لنفسها، والوجود ظرف لها، على سبيل القضيّة الحينيّة. قال الحكيم السبزواري ﷺ في شرح اللئالي المنتظمة، ص ٢٩:

«... ثمّ أشرنا إلى عدم ارتضاء قول العلاّمة الدوانيّ: «إنّ لازم الماهيّة لازم كلا الوجودين» بقولنا: وليس لازم الوجودين المضيّ، أي الذي مضى ذكره قبلهما، هو لازم الماهيّة. لأنّه وإن كان معها أحد الوجودين، إلّا أنّه على سبيل الحينيّة، لاالمشروطة. فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهيّة أصلاً.» انتهى.

وجه الاندفاع أنّه وإن لم يكن الوجود معتبراً في لزوم لازم الماهيّة، إلّا أنّه معتبر في ثبوت الملزوم وهي الماهيّة. وليس المراد من كون لازم الماهيّة لازم الوجودين، إلّاكونه لازم الماهيّة في كلا الوجودين. كما أنّ مرادهم من لازم الوجود الذهنيّ ولازم الوجود الخارجيّ ما يكون لازماً لها في أحد الوجودين.

٤٧ـ قوله ﷺ: «كما ذهب إليه الدوانيّ»

لايخفى عليك: أنّه لايوافق ما ذهب إليه من أصالة الماهيّة في الممكنات. ولا عجب في ذلك، فإنّ أصحاب الآراء الفاسدة كثيراًمّا لايلتزمون بلوازم مذاهبهم، ويذهبون فيها بمقتضى فطرتهم إلى ما يوافق الآراء الحقّة.

٤٨ـ قوله ﷺ: «وكذا لازم الوجود الذهنيّ»

أي: لازم الماهيّة في الوجود الذهنيّ. فإنّ الكلام إنّما هو في ما يحمل على حيثيّة الماهيّة. وهكذا في قوله ﷺ: «ولازم الوجود الخارجيّ» انتهى.

٤٩ـ قوله ﷺ: «كالبرودة للثلج»

حيث يقال: إنّ البرودة كيفيّة، ومبدؤها الصورة النوعيّة الّتي للثلج ـ فإنّ مبدء أعراض

والمحمولات غير اللازمة، كالكتابة للإنسان[٥٠] كلّ ذلک بالوجود.

وبذلک يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهيّة الخارجة عن ذاتها[٥١].

وثانياً: أنّ الوجود لايتّصف بشيء من أحكام الماهيّة، كالكلّيّة والجزئيّة[٥٢]، وكالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة الخاصّة والعامّة، وكالجوهريّة والكمّيّة والكيفيّة وسائر المقولات العرضيّة[٥٣]؛ ....

الجسم هي صورته النوعيّة، كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة السادسة ـ والصورة النوعيّة ماهيّة جوهريّة تندرج تحت جنس الجوهر.

٥٠ـ قوله ﷺ: «كالكتابة للإنسان»

أي: الكتابة بالفعل؛ فإنّ الكتابة بالقوّة من لوازم وجود الإنسان. وليست من المحمولات غير اللازمة.

٥١ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجود من لوازم الماهيّة الخارجة عن ذاتها»

فإنّه وإن كان عرضياً لها غير داخل في حدّ ذاتها. إلّا أنّه لاينفکّ عنها لتوقّف تحقّقها عليه. فحيثما تحقّقت الماهيّة لم تنفکّ عن الوجود، وحتّى حين يعتبرها العقل من حيث هي أيضاً تكون موجودة، وإن لم يلاحظ العقل وجودها. فتجريدها عن الوجود ملازم لتخليطها به، بل التجريد فيها عين التخليط. فالوجود من قبيل لازم الوجودين لها.

٥٢ـ قوله ﷺ: «كالكلّيّة والجزئيّة»

المراد بالجزئيّة هنا، الجزئيّة الإضافيّة، وهو كون الشيء أخصّ من آخر، مندرجاً تحته.

يشهد لذلک أولاً: قوله ﷺ: «أو من جهة اندراجها تحت شيء. كاندراج الأفراد تحت الأنواع، والأنواع تحت الأجناس» انتهى.

وثانياً: أنّ الجزئيّة الحقيقيّة أعني امتناع الصدق على كثيرين مرادفة للتشخّص، كما سيصرّح ﷺ به في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. وقد صرّح ﷺ هنا وهناک بأنّ الشخصيّة مساوقة للوجود. فكيف لايتّصف الوجود بالجزئيّة بذلک المعنى؟!

وبما ذكرنا يظهر أنّ الاولى تفسير الكلّيّة هنا بالكلّيّة الإضافيّة، وهو كون الشيء بحيث يندرج تحته شيء آخر. وذلک لأنّ الكلّيّة بهذا المعنى هي الّتي تكون مقابلاً للجزئيّة الإضافيّة. إذهما متضائفان وأمّا الكلّيّة الحقيقيّة فهو أخصّ من وجه من الجزئيّة الإضافيّة فلا تصلح أن تقع مقابلاً لها.

٥٣ـ قوله ﷺ: «وكالجوهريّة والكمّيّة والكيفيّة وسائر المقولات العرضيّة»

فإنّ هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهيّة[٥٤] من جهة صدقها وانطباقها على شيء، كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد؛ أو من جهة اندراجها تحت شيء[٥٥] كاندارج الأفراد تحت الانواع، والأنواع تحت الأجناس[٥٦] والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية لايقبل انطباقاً على شيء، ولا اندراجاً تحت شيء[٥٧]، ولا صدقاً، ولا حملاً، ولا ما

عدّ هذه من أحكام الماهيّة من جهة أنّ من أحكام الماهيّة انقسامها إلى الجوهر والكمّ والكيف وغيرها.

٥٤ـ قوله ﷺ: «فإنّ هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهيّة»

جميع مامرّ من الأحكام عدا الجزئيّة أحكام طارئة على الماهيّة من جهة صدقها وانطباقها على شيء. والجزئيّة حكم يطرء عليها من جهة اندراجها تحت شيء.

ولا يخفى عليك: أنّ عدّ الجوهريّة والكمّيّة وما بعدهما من الأحكام الطارئة على الماهيّة من جهة صدقها وانطباقها على شيء، إنّما نشأ ممّا مرّ منه في الفرع السابق من أنّ مفهوم الماهيّة وهو ما يقال في جواب ما هو من لوازم الماهيّة في الوجودين: الذهنيّ والخارجيّ.

٥٥ـ قوله ﷺ: «أو من جهة اندراجها تحت شيء»

وفي بعض النسخ: «أومن جهة اندراج شيء تحتها». وما أثبتناه هو الصحيح. وإلّاكان مفاده ـ وهو الشقّ الثاني ـ نفس مفاد الشقّ الأوّل فإنّ انطباق الماهيّة على شيء هو نفس اندراج شيء تحتها.

ويشهد لما ذكرنا قوله ﷺ: «كاندراج الأفراد تحت الأنواع» انتهى، وكذا قوله ﷺ في الوجود: «ولا اندراجاً تحت شيء» انتهى.

٥٦ـ قوله ﷺ: «والأنواع تحت الأجناس»

لايخفى: أنّ المراد من النوع هنا معناه الإضافيّ. وهو الكلّيّ الذاتيّ بالنسبة إلى جنسه الأعمّ. فإنّه الّذي يكون وصفاً للماهيّة من جهة اندراجها تحت شيء.

٥٧ـ قوله ﷺ: «لايقبل انطباقاً على شيء ولا اندراجاً تحت شيء»

إن قلت: صحيح أنّ الوجود لكونه هي الحقيقة العينيّة لايقبل الانطباق على شيء، ولكن لِمَ لايقبل الاندراج؟! أوَ ليس وجود زيد في الخارج فرداً لكلّيّ مثل مفهوم الإنسان أو الوجود ومندرجاً تحته؟!

قلت: الكلّيّ لمّا لم يمكن أن يوجد إلّا في الذهن. لم يمكن انطباقه على ما في الخارج حتّى يتمّ بذلك اندراج ما في الخارج تحته، لاستلزام ذلك صيرورة الذهنيّ خارجيّاً أو الخارجيّ

يشابه هذه المعاني. نعم! مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم.

ومن هنا يظهر: أنّ الوجود يساوق الشخصيّه.[٥٨]

ومن هنا يظهر: أيضاً أنّ الوجود لامثل له[٥٩]، لأنّ مثل الشيء ما يشاركة في الماهيّة

ذهنياً. وهو الانقلاب المحال. فالكلّيّ إنّما ينطبق ويصدق على ما حضر في الذهن من الفرد.

قال المصنّف ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة:

«لاريب أنّ الماهيّة الكثيرة الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها وتحمل عليه، بمعنى أنّ الماهيّة التي في الذهن كلّما ورد فيه فرد من أفرادها وعرض عليها اتّحدت معه وكانت هي هو، وهذه الخاصّة هي المسمّاة بالكلّيّة، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهيّة.» انتهى.

٥٨ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجود يساوق الشخصيّة»

المساوقة أخصّ من المساواة، فإنّها عبارة عن تساوي مفهومين في المصداق بزيادة أن يكون حيثيّة الصدق فيهما أيضاً واحدة، كما ترى في الشخصيّة والوجود. فإنّ كلّ موجود فهو من حيث إنّه موجود، شخص. كما أنّ كلّ شخص فهو من حيث إنّه شخص موجود. وهكذا الأمر في جميع صفات الوجود الكلّيّة، حيث إنّه لاحيثيّة هناك غير الوجود تكون وجهاً لصدق صفات الوجود عليه.

ولايجب في التساوي أن تكون حيثيّة الصدق أيضاً واحدة، فالإنسان والناطق متساويان، مع أنّ مصاديقهما إنّما تكون إنساناً من جهة مجموع موادّها وصورها، وتكون ناطقاً من جهة صورها فقط.

قوله ﷺ: «أنّ الوجود يساوق الشخصيّة»

الفرق بين الشخصيّة والفرديّة مضافاً إلى أنّ الشخصيّة وصف الوجود الخارجيّ والفرديّة وصف الماهيّة بوجودها الذهنيّ، أنّ الشخصيّة نفسيّ وأمّا الفرديّة فهو وصف إضافيّ. كما سيأتي توضيحه في تعليقتنا على البحث الخامس من مباحث الفصل السادس عشر.

٥٩ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجود لامثل له»

يعني: أنّ طبيعة الوجود، أعني الوجود من حيث ذاته، لامثل له، وإن أمكن أن يكون ذامثل بما أنّ له ماهيّة، من جهة أنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر. قال في الأسفار في الفصل الرابع من المرحلة الثانية ج ١، ص ٣٤٣ :«فالوجود بما هو وجود لاضدّ له ولا مثل له» انتهى. وقال أيضاً: «نعم! الوجودات الخاصّة باعتبار تخصّصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضادّ والتماثل.» انتهى.

النوعيّة[٦٠]، ولا ماهيّة نوعيّة للوجود.

ويظهر أيضاً: أنّ الوجود لاضدّ له لأنّ الضدّين، كما سيأتي[٦١]، أمران وجوديّان متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف؛ والوجود لاموضوع

وهكذا الكلام في كثير من الأحكام السلبيّة للوجود. قال الحكيم السبزواري ﵀ في تعليقته الأولى على الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار، ج ١، ص ٣٥٣: «الوجود ساقط الإضافة عن الماهيّات ليس جوهراً ولا عرضاً كيفاً أو كمّاً. وإذ لاكمّ له فلازمان ولا دثور ولا حدوث ولا أجزاء مقداريّة، فلاتغيّر ولا تبدّل. والكلّ باعتبار القوابل من الموادّ والماهيّات.» انتهى.

قوله ﵀: «أنّ الوجود لامثل له»

إليه يؤول قولهم لاثاني له. حيث يقولون: إنّ الوجود في ذاته ـ أي لولا الحدّ ـ صرف. وصرف الشيء لايتثنّى ولا يتكرّر. فالوجود المحدود وإن أمكن له ثان في الوجود، لكنّه إنّما جاء من قبل حدّه إذ لولا وجود الحدّ له ـ بأن كان وجوداً لاحدّ له ـ لم يمكن فرض ثان له. وذلک لأنّه لمّا لم يكن كلّ وجود محدود ثانياً لكلّ وجود ـ فإنّ الثاني من الثني وهو الميل والعطف ـ بل احتاج إلى كونهما ذاحدّ واحد بالنوع، والحدّ هي الماهيّة، فثاني الشيء هو المشارک له في ماهيّته، وهو المثل.

٦٠ـ قوله ﵀: «لأنّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهيّة النوعيّة»

وبعبارة أخرى: المثليّة من صفات الماهيّة؛ فإنّ المثلين هما الفردان من ماهيّة نوعيّة واحدة. والفرد هي الماهيّة مشروطة بخصوصيّات مصداق واحد من مصاديق تلک الماهيّة. فالمثلان زيد وعمرو مثلاً هما الإنسان الذي اشترط تارة بخصوصيّات مصداق واحد هو زيد، فحصل من ذلک فرد، ثمّ اشترط أخرى بخصوصيّات مصداق آخر هو عمرو، فحصل من ذلک فرد آخر. فكلّ من المثلين هي الماهيّة النوعيّة بشرط شيء. والوجود ليس ماهيّة ولا فرداً لماهيّة، فلا مثل له.

٦١ـ قوله ﵀: «أن الوجود لاضدّ له لأنّ الضدّين كما سيأتي»

وقد يعبّر عنه بأنّ الوجود لاغير له. كما سيأتي في أوّل الفصل الثالث.

والمراد به أنّ طبيعة الوجود وهو الوجود بما هو وجود لاغير له، إذ ليس بعد الوجود شيء.

قوله ﵀: «لأنّ الضدّين كما سيأتي»

في الفصل التاسع، من المرحلة السابعة

له[٦٢]، ولا جنس له، ولا له خلاف مع شيء.[٦٣]

وثالثاً: أنّ الوجود لايكون جزءً لشيء[٦٤]؛ لأنّ الجزء الآخر والكلّ المركّب منهما[٦٥] إن

٦٢ـ قوله ﷺ: «والوجود لاموضوع له»

وأيضاً: الوجود ليس وجودياً، بل نفس الوجود. كما في غرر الفرائد، ص ٤١.

توضيحه: أنّ الوجوديّ هو ما يكون منسوباً إلى الوجود، ولا معنى لنسبة الشيء إلى نفسه. فالتضادّ المصطلح عليه ليس إلّا وصفاً للماهيّات، لأنّها هي المنسوبة إلى الوجود.

٦٣ـ قوله ﷺ: «ولا له خلاف مع شيء»

فإنّ خلاف الوجود هو العدم، والعدم لاشيئيّة له.

٦٤ـ قوله ﷺ: «الوجود لايكون جزءً لشيء»

هذا الحكم من الأحكام الّتي يذكرها العرفاء للوجود. ويبدو أنّ أصله منهم، وأورده صدرالمتألهين ﷺ في الفلسفة. وهو واضح على مباني العرفاء. حيث إنّهم يعتقدون بوحدة الوجود. وعليه فالاستدلال على أنّ الوجود لايكون جزء لشيء بأنّ الجزء الآخر والكلّ المركّب منهما إن كانا هو الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزء لنفسه إلى آخره، ظاهر لاسترة عليه.

وأمّا على القول بكثرة الوجودات واخْتلافها ـ وإن كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراک ـ فالاستدلال بظاهره وإن كان قابلاً للمناقشة، لأنّه يمكن أن يكون وجود خاصّ جزء لشيء، ويكون الجزء الآخر وجوداً خاصّاً آخر، ويكون المركّب منها وجوداً خاصّاً ثالثاً، كوجود المادّة و وجود الصورة ووجود الجسم.

لكن مرادهم أنّ طبيعة الوجود، وهو الوجود بما هو وجود لايكون جزء لشيء وإن أمكن أن يكون جزء لشيء بما أنّ له حدّاً وماهيّة وأنّ لكلّ من الجزء الآخر والمركّب أيضاً حدّاً وماهيّة.

فالمادّة بوجودها جزء للجسم وعلّة مادّية له، وكذا الصورة، فإنّها علّة صوريّة له. وكلّ منهما غير الجسم الذي هو المعلول. ولكن كلّ ذلک ناشٍ عن كون كلّ هذه الوجودات محدودة ذات ماهيّة.

٦٥ـ قوله ﷺ: «لأنّ الجزء الآخر والكلّ المركّب منهما»

لايذهب عليک أنّ المعتمد في هذا الدليل هو ضرورة مغايرة الجزء للكلّ وللجزء الآخر. ومن هنا أيضاً حكموا بأنّ المادّة والصورة كلّ منهما بشرط لا، لايحمل شيء منهما على الأخرى ولا على الكلّ.

كانا هما الوجود بعينه، فلا معنى لكون الشيء جزء لنفسه[٦٦]؛ وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود، كان باطل الذات، إذ لاأصيل غير الوجود، فلا تركيب.

وبهذا البيان يثبت أنّ الوجود لاجزء له؛ ويتبيّن أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته.[٦٧]

ورابعاً: أنّ ما يلحق الوجود حقيقة[٦٨]، من الصفات والمحمولات، أُمور غير خارجة عن ذاته[٦٩]، إذ لو كانت خارجة، كانت باطلة.

٦٦ـ قوله ﷺ: «فلا معنى لكون الشيء جزء لنفسه»

لأنّ من خاصّة الجزء مغايرته للكلّ ولذا لايحمل على الكلّ ولا يحمل هو عليه كما اشتهر عنهم في مقام الفرق بين الكلّ والكلّيّ.

٦٧ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجود بسيط في ذاته»

وإن صار مركّباً بما له من الحدّ. فوجود الجسم مركّب من جهة أنّ له حدّاً هوالجسم ولكلّ من جزئيه حدّ هي المادّة والصورة، فالتركيب للوجود إنّما يجيء من قبل حدّه وهي الماهيّة. وأمّا هو في ذاته فلا يكون إلّا بسيطاً.

فقوله ﷺ «في ذاته» يشير إلى ما ذكرناه من أنّ الحكم إنّما هو للوجود بما هو وجود.

٦٨ـ قوله ﷺ: «أنّ ما يلحق الوجود حقيقة»

المحمولات والصفات التي يتّصف بها الوجود قسمان، كما يستفاد من صدر الفصل اللاحق أيضاً.

القسم الأوّل ما يتّصف به الوجود حقيقة، أي يكون إسناده إلى الوجود من قبيل إسناد الشيء إلى ما هو له، كالأصالة والشيئيّة والتشكيك والوحدة والعينيّة، والعلّيّة والمعلوليّة وغيرها.

القسم الثاني ما يتّصف به الوجود بعرض الماهيّة، أي يكون إسناده إلى الوجود من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هوله، ككونه إنساناً وملكاً، وحجراً و شجراً، وماء ولبناً، إلى غير ذلك. والكلام هنا في القسم الأوّل كما يستفاد من قوله ﷺ: «حقيقة»

هذا على ما يراه المصنّف ﷺ في تفسير أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأمّا على ما قوّيناه فكلا القسمين من صفات الوجود حقيقة.

٦٩ـ قوله ﷺ: «أُمور غير خارجة عن ذاته»

وإذ لم تكن خارجة فهي عين الوجود. إذلو كانت جزء امتنع اتّصاف الوجود بها وحملها على الوجود، إذ الجزء لايحمل على الكلّ، هذا. مضافاً إلى ما مرّ في الفرع السابق من أنّه لاجزء له

وخامساً: أنّ للموجود من حيث اتّصافة بالوجود نحو انقسام[٧٠] إلى ما بـالذات ومـا بالعرض؛ فالوجود موجود بالذات[٧١]، بمعنى أنّه عين نفسه؛ والماهيّة موجودة بالعرض أي أنّها ليست متصفة بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها[٧٢]، وإن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبالَ ما ليس بموجود بالوجود.[٧٣]

للوجود، وسيصّرح ﷺ به في الفصل التالي من أنّها ليست جزء إذ لاجزء للوجود.

٧٠ـ قوله ﷺ: «أنّ للموجود من حيث اتّصافه بالوجود نحو انقسام»

وهو الانقسام غير الحقيقي، فإنّ تقسيم الشيء إلى فرده الحـقيقيّ وفـرده غـير الحـقيقيّ لايكون حقيقياً.

٧١ـ قوله ﷺ: «فالوجود موجود بالذات»

أي: فإنّ الوجود موجود بالذات. فالفاء للسببيّة.

٧٢ـ قوله ﷺ: «أنّها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها»

فإنّها إنّما تكون حدّاً للوجود، والحدّ أمر عدميّ، هو انتهاء الوجود ونفاده.

٧٣ـ قوله ﷺ: «كانت موجودة بالوجود حقيقة، قبال ماليس بموجود بالوجود»

أي: إنّها متّصفة بالوجود بعرض الوجود، وهذا الاتّصاف بالعرض اتّصاف بالعرض حقيقة. أي لامجاز في كونها اتّصافاً بالعرض.

وبعبارة أُخرى: هي متّصفة بالوجود اتّصافاً حـقيقياً، ولكـنّه حـقيقيّة بـالنسبة إلى مـاليس بموجود بالوجود. أي إنّ حقيقته حقيقة نسبيّة. وليست حـقيقة بـقول مـطلق، فـإنّ المـاهيّة اعتباريّة لاوجود لها إلّا بالعرض. ولذا صرّح المصنّف ﷺ بكونها موجودة بالعرض.

وإن شئت فقل: إنّها موجودة بالوجود حقيقة عرفيّة عقلائيّة وإن كانت غير موجودة بالنظر الدقيق العقليّ. قال الحكيم السبزواري في اللئالي المنتظمة، ص ٢١ ـ ٢٢:

«وإنّما الخلاف في وجود الكلّيّ الطبيعيّ هل هو منتف عن الأعيان رأساً ـ لانّه مهيّة الشيء والمهيّة اعتباريّة محضة ـ أو موجود والوجود وصف له بحال متعلّقه أي فرده موجود، أو وصف له بحال ذاته؟ والثاني هو الحقّ لكن لابمعنى أصالة المهيّة في التحقّق لأنّ الوجود الحقيقيّ هو الأصل في التحقّق بل بمعنى أنّ إسناد التحقّق إليها بالحقيقة وليس تجوّزاً عند العقول الجزئيّة لأنّ المهيّة بشرط الوجود موجودة واللّا بشرط عينه، إذ هو مقسم له، والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه. ولا نستدل بالجزئيّة كما اشتهر، إذ ليس اللابشرط جزء خارجيّاً للمهيّة بشـرط شيء. فالإنسان الشخصيّ والفرس الشخصيّ والبياض الشخصيّ وغيرها من المهيّات المخلوطة

وسادساً: أنّ الوجود عارض للماهيّة[٧٤]، بمعنى أنّ للعقل أن يجرّد الماهيّة عن الوجود

بالوجود موجودة في العالم. والطبيعيّ منها وهو اللابشرط المقسم لأيّ خصوصيّة منها متّحد معها. فوجود أحد المتّحدين وجود الآخر.

نعم! الوجود الحقيقيّ واسطة في العروض لتحقّق المهيّة لاواسطة في الثبوت لكن الواسطة في العروض لها أقسام.

منها كحركة السفينة لحركة جالسها.

ومنها كأبيضيّة البياض لأبيضيّة الجسم حيث إنّ الاوليين موجودتان بوجودين منفصلين في الوضع والأخيرتين كذلك ولكن متّحدتان في الوضع.

ومنها كالجنس والفصل حيث إنّ الفصل علّة لتحصّل الجنس وهما متّحدان في الوجود، للحمل، سيّما في البسايط الخارجيّة وهذا مناسب لتحقّق المهيّة بواسطة تحقّق الوجود الحقيقيّ. لكن ليعلم أنّ المهيّة اعتباريّة انتزاعيّة وإن كانت من الاعتباريّات النفس الأمريّة إلّا أنّ اعتباريّتها لاينافي تحقّقها بواسطة الوجود الحقيقيّ، بل تؤكّده، إذ حيث لافرد ذاتيّ بغير واسطة لها كان الفرد الذاتيّ لمفهوم الوجود فرداً لها ومنشأ لانتزاعها، فوصفها بالتحقّق وصف بحال نفسها وبالحقيقة العقليّة والعرفيّة. ولو تفوّه بالتجوّز كان بنظر عرفانيّ أو برهانيّ أدقّ لايعرفه إلّا الراسخون في الحكمة.» انتهى.

٧٤ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجود عارض للماهيّة»

لايخفى عليك: أنّ المقصود الأصيل في هذا الفرع هو مغايرة الوجود للماهيّة، وأمّا عروض الوجود للماهيّة فهو من لوازم ذلك فكان الأولي أن يقول إنّ الوجود زائد على الماهيّة. والوجه في كون الوجود عارضاً للماهيّة دون العكس أنّ العقل لمكان انسه بالماهيّات يجعل الماهيّة موضوعاً ويحكم عليها بالوجود كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل السادس من المرحلة الأولى من بداية الحكمة.

قوله ﷺ: «أنّ الوجود عارض للماهيّة»

أي: عرضيّ لها خارج عن ذاتها فهو مغاير لها، لايكون نفسها ولا جزئها. فالعارض والعرضيّ واحد.

ولا يخفى عليك: أنّ المغايرة المقصودة هنا إنّما هي مغايرة نفس الوجود ونفس الماهيّة أي ما هو محكيّ مفهومي الماهيّة والوجود. وما مرّ في صدر الفصل تمهيداً للمسألة، بقوله ﷺ: والماهيّة غير الوجود، لأنّ المختصّ غير المشترك إلى آخره ... لم تكن إلّا مغايرة مفهوميهما.

فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها[٧٥]. فليس الوجود عينها ولا جزء لها.ومن الدليل على ذلك[٧٦]: جواز سلب الوجود عن الماهيّة، واحتياج اتّصافها به إلى الدليل[٧٧]، وكونها

وبعبارة أخرى: الكلام هنا في مغايرة الماهيّة بالحمل الشايع للوجود بالحمل الشايع، وهناک في مغايرة الماهيّة بالحمل الأوّليّ للوجود بالحمل الأوّليّ. ويدلّ على ما ذكرنا قوله ﷺ: «للعقل أن يجرّد الماهيّة عن الوجود فيعقلها وحدها من دون نظر إلى وجودها.» انتهى.

وعلى هذا يظهر أنّ المغايرة هناک كانت مغايرة حقيقيّة، وأنّها ههنا مغايرة اعتباريّة وذلک لمكان اعتباريّة الماهيّة بحسب الخارج، بينما كان مفهوماً موجوداً في الذهن حقيقة مغايراً حقيقة لأيّ مفهوم آخر.

٧٥ـ قوله ﷺ: «بمعنى أنّ للعقل أن يجرّد الماهيّة عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها»

لايخفى: أنّ العروض لم يتمّ معناه، فإنّ العروض هو الحمل، والمغايرة من لوازمه، حيث إنّ الحمل يقتضي مغايرة مّا بين الموضوع والمحمول. فكان الأولى أن يزيد على العبارة قولنا: «ثمّ يحمله عليها». قال ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الأولى من بداية الحكمة: «فللعقل أن يجرّد الماهيّة ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثمّ يصفها بالوجود وهو معنى العروض.» انتهى.

٧٦ـ قوله ﷺ: «ومن الدليل على ذلک»

لايخفى عليک: أنّ كلّا من جواز سلب الوجود عن الماهيّة، واحتياج اتّصافها به إلى الدليل، وكونها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، دليل برأسه كما صرّح ﷺ بذلک في البداية.

قوله ﷺ: «ومن الدليل على ذلک»

لايخفى عليک: أنّ الدليل الذي هو أولى وأقدم من الأدلّة الثلاثه ـ ويشعر به كون المسألة من فروع أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة ـ هو أنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتبارية فلايمكن أن يكون أحدهما عين الآخر، لاستلزامه كون الأصيل اعتباريّاً والاعتباريّ أصيلاً. ولعلّ التعبير بلفظة «من» التبعيضيّة إشارة إلى ذلک.

٧٧ـ قوله ﷺ: «احتياج اتّصافها به إلى الدليل»

لايخفى: أنّه أراد من الدليل هنا معناه اللغويّ. وهو مطلق ما يدلّ على الشيء سواء كان هو الحسّ والمشاهدة، أو الحجّة والقياس، كما لافرق في القياس بين أن يكون محتاجاً إلى كسب ونظر أو يكون حاضراً في الذهن أو مرتكزاً فيه. فيعمّ الكلام ما كان من الماهيّات وجوده

متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم؛ ولو كان الوجود عينها أو جزءً لها لما صحّ شيء من ذلك.

والمغايرة، كما عرفت عقليّة[٧٨] فلا تنافي اتّحاد الماهيّة والوجود خارجاً وذهناً[٧٩]، فليس هناك إلّا حقيقة واحدة هي الوجود، لمكان أصالته واعتباريّتها فالماهيّات المختلفة[٨٠] يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف[٨١]، من غير أن يزيد على الوجود شيء. وهذا معنى قولهم «إنّ

بديهيّاً، لكونه من المشاهدات أو المجرّبات أو المتواترات أو الحدسيّات أو الفطريّات، وما كان نظريّاً يحتاج إلى قياس يُكتسب.

فإنّ التصديق في جميع ذلك مستند إلى القياس، غاية الأمر أنّه في البديهيّات المذكورة حاضر مرتكز في الذهن، وفي النظريّات محتاج إلى الكسب.

فحاصل مرامه ﷺ أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود يحتاج إلى شيء وراء نفس القضيّة. ولو كان الوجود عين الماهيّة أو جزئها كان ثبوته لها من الأوّليّات التي لاتحتاج إلى شيء خارج عنها يدلّ عليها، لأنّ ثبوت ذات الشيء و ذاتيّاته له من الأوّليّات ولا تحتاج إلى أزيد من تصوّر القضيّة.

٧٨ـ قوله ﷺ: «والمغايرة كما عرفت عقليّة»

أي: إنّما هي في تحليل العقل، حيث يجرّد الماهيّة عن الوجود، فيعقلها وحدها من دون نظر إلى وجودها.

٧٩ـ قوله ﷺ: «فلا تنافي اتّحاد الماهيّة والوجود خارجاً وذهناً»

المراد من اتّحاد الماهيّة والوجود ذهناً، هو مامرّ في الفرع الأوّل، من أنّ الماهيّة وإن كان يسلب عنها الوجود، ولكن مع ذلك تكون موجودة في الذهن. فهي متّحدة بالوجود الذهنيّ، وإن كان مفهومها غير الوجود. وليس المراد اتّحاد الماهيّة والوجود مفهوماً، فإنّه ينافي مغايرتهما وزيادة الوجود على الماهيّة.

٨٠ـ قوله ﷺ: «فالماهيّات المختلفة»

سواء كان اختلافها اختلافاً فرديّاً، كماهيتي زيد وعمرو، أونوعيّاً، كماهيتي الإنسان والفرس.

٨١ـ قوله ﷺ: «يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف»

وهو الاختلاف الاعتباريّ العقليّ، وسيصرّح ﷺ في صدر الفصل الآتي؛ بأنّ الكثرة الماهويّة تتّصف بها الوجود بعرض الماهيّة، فاختلاف الوجود باختلاف الماهيّات اختلاف مجازيّ وبالعرض. كما سيصرّح ﷺ بذلك في آخر الفصل الثالث، ومثله في الفصل السادس من المرحلة

الماهيّات أنحاء الوجود[٨٢]». وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيّات الموجودة من التميّز والبينونة واختلاف الآثار، وهو معنى قولهم: «إنّ الماهيّات حدود الوجود»، فذات كلّ ماهيّة موجودة حدّ لايتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوب بعدد الماهيّات الموجودة الخارجة عنها. فماهيّة الإنسان الموجودة مثلاً حدّ لوجوده، لايتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس، وليس ببقر، وليس بشجر، وليس بحجر، إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للإنسان.

وسابعاً: أنّ ثبوت كلّ شيء أيّ نحو من الثبوت فرض، إنّما هو لوجود هناك خارجيّ يطرد العدم لذاته[٨٣]. فللتصديقات النفس الأمريّة، التي لامطابَق لها في خارج ولا في ذهن، مطابقٌ ثابت نحواً من الثبوت التبعيّ بتبع الموجودات الحقيقيّة[٨٤].

الأولى من بداية الحكمة.

٨٢ـ قوله ﵀: «إنّ الماهيّات أنحاء الوجود»

فكلمة «أنحاء» لها إطلاقان. فإنّها قد تطلق على صفات الوجود الّتي هي أمور حقيقيّة، موجودة في الخارج بعين وجود موصوفها، وذلك عند ما يقال: «إنّ الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والتجرّد والمادّيّة، و... أنحاء الوجود». وقد تطلق على الماهيّات الّتي هي حدود الوجودات، ولا وجود لها إلّا بالاعتبار.

٨٣ـ قوله ﵀: «إنّما هو لوجود هناك خارجيّ يطرد العدم لذاته»

إن قلت: ثبوت مطابق القضايا الذهنيّة إنّما هو في الذهن، فكيف حصر الثبوت في الوجود الخارجيّ؟

قلت: مطابق القضايا الذهنيّة موجود في الذهن، والذهن مرتبة من النفس، والنفس موجود خارجيّ. فذلك المطابق أيضا موجود خارجيّ.

وبعبارة اخرى: المفاهيم الموجودة في الذهن إنّما هي وجودات ذهنيّة إذا قيست إلى مصاديقها ولوحظت حاكية عنها. وأمّا إذا لوحظت في أنفسها فهي وجودات خارجيّة، كما سيأتي في المرحلة الثالثة.

٨٤ـ قوله ﵀: «مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعيّ بتبع الموجودات الحقيقيّة»

الاتّصاف بالتبع وإن كان غير الاتّصاف بالعرض، كما صرّح ﵀ بذلك في الفصل السابع من المرحلة التاسعة ـ وذلك لأنّ الاتّصاف بالتبع اتّصاف حقيقيّ ولكن هناك واسطة تتّصف نفسها

توضيح ذلك: أنّ من التصديقات الحقّة[٨٥] ما له مطابق في الخارج، نحو الإنسان موجود والإنسان كاتب. ومنها ما له مطابق في الذهن[٨٦]، نحو الإنسان نوع والحيوان جنس. ومنها

بالوصف أوّلاً وتوجب اتّصاف التابع ثانياً، كما أنّ حركة الجوهر توجب حركة أعراضه بالتبع. وأمّا الاتّصاف بالعرض فهو اتّصاف مجازيّ وإسناد للوصف إلى غير ما هو له. وبعبارة أُخرى الاتّصاف بالتبع والاتّصاف بالعرض وإن كانا مشتركين في كون كلّ منها اتّصافا بواسطة إلّا أنّ الواسطة في ما بالتبع واسطة في الثبوت وفي الاتّصاف بالعرض واسطة في العروض ـ لكن قد يستعمل أحدهما في مكان الآخر. ومنه التبعيّ في كلام المصنّف ﵀ هاهنا، لأنّ غير الوجود لاثبوت له إلّا بالعرض.

٨٥ـ قوله ﵀: «من التصديقات الحقّة»

أي: من التصديقات الصادقة. فإنّ الحقّ هو الصادق ذاتاً، وإنّما يختلفان اعتباراً؛ فإنّ الخبر المطابق للواقع يسمّى صادقاً باعتبار مطابقته للواقع وحقّاً باعتبار مطابقة الواقع له، فإنّ المطابقة من الطرفين.

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من الهيات الشفاء ص ٤٨:

«أما الحقّ فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذي يدلّ على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قول حقّ، وهذا اعتقاد حقّ. فيكون الواجب الوجود هو الحقّ بذاته دائماً، والممكن الوجود حقّ بغيره، باطل في نفسه. فكلّ ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه. وأما الحقّ من قبل المطابقة فهو كالصادق، إلّا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه.» انتهى.

٨٦ـ قوله ﵀: «ومنها ماله مطابق في الذهن»

وهي القضايا التي تكون محمولاتها من المعقولات الثانيه المنطقيّة، سواء كانت موضوعاتها أيضاً كذلك أم لا.

مثال الأُولى قولنا: الكلّيّ إمّا ذاتيّ أو عرضيّ، والجنس إمّا قريب أو بعيد.

ومثال الثانية ما ذكره المصنّف ﵀

ووجه مطابقة هذه القضايا لما في الذهن ـ مع أنّ القضيّة نفسها أمر ذهنيّ ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه ـ هو أنّا نتصوّر الموضوع وتصوّره تحقّقه في الذهن وبتحقّقه يتحقّق كلّ ماله من الصفات والخواصّ، ثمّ يعود العقل ثانياً فيفحص عنه، ويكشف بعض ماله من الخواصّ،

ما له مطابق يطابقه، لكنّه غير موجود في الخارج ولا في الذهن، كما في قولنا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»[٨٧] و«العدم باطل الذات»[٨٨] إذ العدم لاتحقّق له في خارج ولا في ذهن، ولا لأحكامه وآثاره. وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الأمر، فإنّ العقل إذا صدّق كونَ وجود العلّة علّة لوجود المعلول، اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علّته[٨٩]، وهو

ويحكي ذلك بالقضيّة الذهنيّة. ففي القضيّة: «الإنسان نوع» مثلاً نتصوّر الإنسان ثمّ نرى أنّه محمول على الكثره المتّفقة الحقيقة فنؤلّف قضيّة تحكي ذلك، ولمّا كان الحمل شائعاً دالاّ على كون الموضوع مصداقاً للمحمول. فالإنسان الذهنيّ الذي هو نفسه موضوع، مصداق للمحمول. والقضيّة تحكي هذه الحقيقة الثابتة. فالإنسان الذهنيّ كلّيّ، سواء أدركنا ذلك أم لا. وإذا أدركناه نحكي بما نؤلّفه من القضيّة تلك الحقيقة الثابتة، وذلك كما أنّ زوايا المثلث تساوى قائمتين ونحن بعد ما أدركنا ذلك نحكيه بما نؤلّفه من القضيّة. وهذا كما أنّه حينما يوجد زيد يوجد وهو جسم متحيّز ونحن بعد ما أدركنا ذلك نحكيه بقضيّة خارجيّة هو قولنا: زيد جسم أو متحيّز.

٨٧ـ قوله ﷺ: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»

لايخفى عليك: أنّ في هذه القضيّة جهتين من البحث:

الأولى: أنّ عدّ العدم علّة مسامحة ـ إذ لاعلّية في العدم ـ وأنّ معناه بالحقيقة أنّه إذا لم يتحقّق العلّة في الخارج لم يتحقّق علّيته أيضاً فلم يتحقّق المعلول. وهذه الجهة هي الّتي يبحث عنها في الفصل الرابع.

الثانية: أنّه ما هو المطابق لتلك المعنى الحقيقيّ؟ وهذه الجهة هي المبحوث عنها هنا. يشير إلى ذلك قوله ﷺ: «اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علّته، وهو كون عدمها علّة لعدمه.» انتهى.

٨٨ـ قوله ﷺ: «العدم باطل الذات»

مثال ثانٍ، كما أتى لكلّ من التقسمين السابقين أيضاً بمثالين. ويشهد أيضاً لما ذكرنا قوله ﷺ في آخر الصفحة الآتية: «فكون العدم مثلاً باطل الذات في نفس الأمر ...» انتهى.

٨٩ـ قوله ﷺ: «اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علّته»

فلهذه القضيّة مطابق ثابت لاثبوتاً أصليّاً. بل ثبوتاً تبعيّاً بتبع ثبوت وجود العلّة وعلّيّتها لوجود المعلول.

وبعبارة أُخرى: الثبوت للوجود الخارجيّ، وهو مطابق قضيّة «وجود العلّة علّة لوجود

كون عدمها علّة لعدمه[٩٠]؛ ولا مصداق محقّق للعدم في خارج ولا في ذهن؛ إذ كلّ ما حلّ في واحد منهما فله وجود.

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة:[٩١]

المعلول»، وينسب إلى العدم وهي مفاد القضية المبحوث عنها بالتبع، أي بالعرض.

قوله ﷺ: اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علّته

لايخفى: أنّه بظاهره لايطابق المدّعى، فإنّه كان المدّعى أنّ لمطابق التصديقات النفس الأمّرية ثبوتاً تبعيّاً. وهذا إنّما يبيّن كون نفس التصديقات ثابتاً ثبوتاً تبعيّاً، لكن يطابقه إذا لاحظنا أنّ التصديقات علوم والعلوم حاكية بالذات لما وراءها. فيمكن أن يراد بالتصديقات ما يحكيها من مطابقاتها.

٩٠ـ قوله ﷺ: «وهو كون عدمها علّة لعدمه»

أي: وهو المعنى الحقيقيّ الصحيح لكون عدمها علّة لعدمه. وذلك لأنّه لاعلّيّة في العدم، فمعناه المطابقيّ ليس إلّا نوعاً من المجاز، فلاحقيقة له حتى يحتاج إلى تبيين مطابقها.

٩١ـ قوله ﷺ: «والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة»

شروع في بيان نفس الأمر على المختار عنده. في حين إنّ البيان الآنف الذكر كان بياناً له على رأي الجمهور.

والفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: أنّ ما اختاره ﷺ مبتن على أصالة الوجود، وذلك على خلاف ما رآه الجمهور حيث إنّه كان مبتنياً على تحقّق الوجود والماهيّة جميعاً، ولذلك كانوا يعدّون مثل قولنا: «الإنسان موجود» و«الإنسان كاتب» من القضايا الخارجيّة، أي التي لها مطابق في الخارج.

الثاني: أنّه على رأيه ﷺ تنقسم القضيّة إلى قسمين: مؤلّفة من الماهيّات محضاً، ومؤلّفة من المعقولات الثانية ـ محضاً، أو منها ومن الماهيّات ـ ولا مطابق حقيقيّ لشيء منهما، بل العقل يتوسّع توسّعاً اضطراريّاً ويعتبر لها ثبوتاً. في حين إنّ القضيّة عند الجمهور كانت على ثلاثة أقسام. لقسمين منها مطابق حقيقيّ، هما الخارجيّة والذهنيّة.

الثالث: أنّ القضايا النفس الأمريّة على رأيه ﷺ هي جميع القضايا المؤلّفة من المعقولات الثانية ـ المنطقيّة، أو الفلسفيّة ـ فكلّ قضيّة تألّفت منها محضاً أو منها ومن الماهيّات فهي قضيّة نفس الأمريّة بينما القضيّة النفس الأمريّة في رأى الجمهور كانت منحصرة فيما تألّف من الأعدام.

الرابع: أنّه على رأيه﴿ يكون مطابق القضايا النفس الأمريّة ـ بل جميع القضايا ـ ذا ثبوت اعتباريّ. في حين إنّ القضايا النفس الأمريّة في رأى الجمهور كانت تصدّق بتبع ما يستلزمها من القضايا الخارجيّة والذهنيّة، فلم يكن لها مطابق ثابت إلّا نحواً من الثبوت التبعيّ، وهو الثبوت بالعرض.

قوله﴿: «والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة»

هذا هو ما جاء في تعليقته على الأسفار ج ١، ص ٢١٥، وقريب منه في تذييل ج ٧، ص ٢٧١ حاصله: أنّ الموجود الحقيقيّ هو الوجود الخارجيّ فقط. وأمّا المفاهيم فهي على قسمين ـ كما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة ـ مفاهيم حقيقيّة تسمّى ماهيّات. ومفاهيم اعتباريّة تسمّى معقولات ثانية منطقيّة أو فلسفيّة. وشيء منهما ليس بموجود حقيقة. لكن لمّا كانت الماهيّات ظهورات الوجودات الخارجيّة للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطراريّاً باعتبار الوجود لها، وبذلك صار الوجود محمولاً على الماهيّات كما كان محمولاً على الوجود العينيّ. ثمّ توسّع ثانياً باعتبار الوجود للمفاهيم الاعتباريّة العقليّة أي المعقولات الثانية مطلقاً، وبذلك عمّ الوجود والثبوت للمفاهيم الاعتباريّة أيضاً. وهذا الثبوت العامّ الشامل لثبوت الوجود العينيّ والماهيّات والمفاهيم الاعتباريّة هو المسمّى بنفس الأمر. هذا.

ولكن يبدو أنّ الحقّ هو أن يقال: إنّ المفاهيم قد ينظر إليها بما أنّها أُمور ذهنيّة ونعوت للنفس الإنسانيّة وقد تجعل مرائي لمصاديقها.

فعلى الأوّل هي أمور حقيقيّة وموجودات عينيّة، كالنفس وسائر صفاته. فلاينبغي أن تعدّ قسيماً للوجود الخارجيّ.

وعلى الثّاني لاحكم لها إلّا حكم مصاديقها، بل لاحكم لها وإنّما الحكم لمصاديقها.

وحينئذ فالماهيّات ليست موجودة إلّا بالاعتبار، على ما هو المشهور بينهم، وهي موجودة حقيقة وجوداً خارجيّاً على مامرّ منّا من أنّ للماهيّات حقائق عينيّة كالوجود، موجودة بعين وجود الوجود، لأنّها مائزة بين الوجودات المختلفة وما به الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك فيها.

والمعقولات الثانية المنطقيّة موجودة حقيقة بوجود مصاديقها في الذهن، ولمّا كان الذهن وما فيه عند ما ينظر إليه قسماً من الخارج، فهي موجودة بوجودات خارجيّة حقيقة.

والفلسفيّة منها على قسمين: قسم منها هي الوجود وصفاته، وهي موجودة حقيقة في

أنّ الأصيل هو الموجود الحقيقيّ[٩٢] وهو الوجود، وله كلّ حكم حقيقيّ. ثمّ لمّا كانت الماهيّات ظهوراتِ الوجود للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطراريّا باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهيّة وأحكامهما جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطراريّاً ثانياً، بحمل مطلق الثبوت والتحقّق على كلّ مفهوم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهيّة[٩٣]، كمفهوم العدم، والماهيّة[٩٤]، والقوّة والفعل، ثمّ التصديق بأحكامها.

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق بهذا المعنى الأخير[٩٥]، هو الذي

الخارج بوجود مصاديقها فيه. وقسم منها هي العدم وصفاته، وهي لاوجود لها إلّا بالاعتبار، حيث يعتبر العقل اللاشيء واللا واقعيّة شيئاً وواقعيّة ويحكيه بمفاهيم العدم وصفاته.

وبما ذكرنا ظهر أنّ نفس الأمر عبارة عن الوجود الأعمّ من الحقيقيّ والاعتباريّ. وإن شئت فقل: إنّها الوجود الأعمّ من الخارجيّ والذهنيّ والاعتباريّ.

٩٢ـ قوله ﷺ: «أنّ الأصيل هو الموجود الحقيقيّ»

في بعض النسخ: أنّ الأصيل هو الوجود الحقيقيّ. والصحيح ما أثبتناه.

٩٣ـ قوله ﷺ: «على كلّ مفهوم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهيّة»

وهي عامّة المفاهيم الاعتباريّة، المعبّر عنها بالمعقولات الثانية ـ منطقيّة كانت أم فلسفيّة ـ قال ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ٧، ص ٢٧١: «ثمّ يتوسّع ثانياً توسّعاً اضطراريّاً بتعميم الثبوت لعامّة المفاهيم الاعتباريّة التي هي عناوين للماهيّات منتزعة منها في الذهن، ويرتّب بذلك عليها أحكامها الخاصّة. والقضايا المؤلّفة منها هي القضايا النفس الأمريّة الّتي لامطابق لها ذهناً ولا خارجاً، بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهيّة والمفاهيم الاعتباريّة.» انتهى.

٩٤ـ قوله ﷺ: «كمفهوم العدم والماهيّة»

فمفهوم العدم أمر يضطرّ العقل إلى اعتباره بتبع الوجود، كما سيأتي بيانه منه ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. ومفهوم الماهيّة والقوّة والفعل مفاهيم يضطرّ إلى اعتبارها بتبع الماهيّة. أمّا الماهيّة فواضح. وأمّا القوّة والفعل المقابل لها ـ لاالفعليّة المطلقة المساوقة للوجود ـ فلأنّه حين يقيس بعض الماهيّات كالبذرة إلى بعض آخر كالشجرة يرى أنّها فاقدة لكمالات ليس المقيس إليه فاقداً لها بينما لها قابلية تلك الكمالات، فيعتبر القوّة لها ويعتبر الفعل للمقيس إليه.

٩٥ـ قوله ﷺ: «بهذا المعنى الأخير»

نسمّيه نفسَ الأمر، ويسع الصوادق من القضايا[٩٦] الذهنيّة والخارجيّة وما يصدّقه العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج؛ غير أنّ الأمور النفس الأمريّة[٩٧] لوازم عقليّة للماهيّات متقرّرة بتقرّرها[٩٨]. وللكلام تتمّة ستمرّ بک إن شاء اللّٰه تعالیٰ.[٩٩]

أي: المعنى الثالث الحاصل بالتوسّع الثاني، الذي هو أوسع من المعنى الأوّل والمعنى الثاني.

٩٦ـ قوله ﷺ: «ويسع الصوادق من القضايا»

إشارة إلى أصناف القضايا الثلاثة التي أشار إليها في صدر الفرع، ولا يخفى عليک: أنّ تسميتها بهذه الأسماء مماشاة للجمهور وحفظ لمصطلحاتهم. وإلّا فقد عرفت أنّ القضايا على مذاقه تنقسم إلى قسمين لامطابق لشيء منها إلّا باعتبار العقل وتوسّعه الاضطراريّ.

٩٧ـ قوله ﷺ: «غير أنّ الأُمور النفس الأمريّة»

المراد بالأمور النفس الأمرية هنا ما يقابل الأمور الخارجيّة والذهنية. فأُطلق نفس الأمر في كلامه على معنيين:

الأوّل معنى أخصّ، كما هنا.

والثاني معنى أعمّ يشمل الخارج والذهن أيضاً في قوله ﷺ: «هوالذي نسمّيه نفس الأمر ويسع الصوادق من القضايا».

ولا يخفى: أنّ مراده ﷺ من الأُمور النفس الأمريّة هي المعقولات الثانية والمفاهيم الاعتباريّة الّتي سيتعرّض لبيانها في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. صرّح ﷺ بما ذكرنا في ما حكيناه آنفاً عن تعليقته على الأسفار ج ٧، ص ٢٧١.

فعلى ما ذهب إليه تكون الماهيّات الخارجيّة أموراً خارجيّة، والماهيّات الذهنيّة أموراً ذهنيّة، والمعقولات الثانية ـ سواء كانت منطقيّة أم فلسفيّة ـ أموراً نفس الأمريّة.

٩٨ـ قوله ﷺ: «لوازم عقليّة للماهيّات متقرّرة بتقرّرها»

لأنّها معقولات ثانية، ولا شكّ أنّ المعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الأولى وهي الماهيّات. فهي لوازم عقليّة للماهيّات.

قوله ﷺ: «لوازم عقليه للماهيّات متقرّرة بتقرّرها»

كما أنّ الماهيّات أنفسها لوازم عقليّة للوجودات متقرّرة بتقرّرها. فالوجود هو المتقرّر بالأصالة وأمّا الماهيّات فيعتبر العقل لها تقرّراً من أجل أنّها ظهورات الوجودات للأذهان. وكذا يعتبر للامور النفس الأمريّة تقرّراً بتقرّر الماهيّات.

٩٩ـ قوله ﷺ: «وللكلام تتمّة ستمرّ بک إن شاء اللّٰه تعالى»

وقيل: المراد بالأمر في «نفس الأمر» عالم الأمر[١٠٠]، وهو عقل كلّيّ[١٠١] فيه صور المعقولات جميعاً[١٠٢]. والمراد بمطابقة القضيّة لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

سيأتي في الفصل الرابع من هذه المرحلة، وفي تنبيه الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وفي الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

١٠٠ـ قوله ﷺ: «وقيل المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر»

والقائل هو المحقّق الطوسيّ ﷺ، على ما حكاه عنه العلاّمة الحلّي ﷺ في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من كشف المراد ص ٧٠.

قوله ﷺ: «المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر»

أي: المراد بالأمر في قولنا نفس الأمر عالم الأمر المقابل لعالم الخلق.

فإنّ العالم ينقسم بتقسيم إلى: عالم الأمر، وهو عالم المجرّدات المفارقة للمادّة والمدّة، وعالم الخلق، وهو عالم المادّة والمادّيّات المقارنة للمادّة والمدّة.

١٠١ـ قوله ﷺ: «وهو عقل كلّيّ»

سمّي بالعقل الفعّال. كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل السابعة والثلاثين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من كشف المراد (طبع مؤسسة النشر الإسلامى، ص ٧٠).

قوله ﷺ: «وهو عقل كلّيّ»

للكلّيّة في عرفهم إطلاقات ومعانٍ

منها: قبول فرض الصدق على كثيرين.

ومنها: عدم التغيّر بتغيّر المعلوم. وسيأتي بيانهما في الفصلين الثالث والرابع من المرحلة الحادية عشرة.

ومنها: السعة الوجوديّة. وهذا المعنى هو المراد هيهنا. ولكونه كلّيّاً بهذا المعنى اطلق عليه العالم.

١٠٢ـ قوله ﷺ: «فيه صور المعقولات جميعاً»

يعنون أنّ فيه صور جميع المفاهيم مع ما بينها من النسب. وبعبارة أُخرى، فيه جميع المعلومات التصوّريّة والتصديقيّة.

ولا يخفى أنّ وجود العلم الحصوليّ في المجرّدات إنّما يستقيم على مبناهم ـ المشّائين ـ حتّى إنّهم يعدّون علمه تعالى بالأشياء علماً حصوليّاً، كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة. وسيأتي من المصنّف ﷺ أنّ المجرّدات لاعلم حصوليّاً عندها.

وفيه [١٠٣]: أنّ الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة وهي صورة معقولة تقتضي مطابقاً فيما وراءها تطابقه. [١٠٤]

وقيل: المراد بنفس الأمر نفس الشيء [١٠٥]، فهو من وضع الظاهر موضع الضمير؛ فكون العدم مثلاً باطل الذات في نفس الأمر، كونه في نفسه كذلك.

١٠٣ـ قوله ﷺ: «وفيه»

هذا مضافاً إلى ما أورده شيخنا المحقّق عليه في التعليقة بقوله ـ دام ظلّه ـ: «يجب مقايسة مفاد القضيّة بما تحكي عنه، وليس شيء من القضايا يحكي عن أمر موجود في العقل الفعّال، حتّى يلاحظ مطابقته له.

على أنّه لاسبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أو نفيه. مع أنّ إطلاق «الأمر» على عالم المجرّدات ليس اصطلاحاً فلسفيّاً، ولا يتّجه إضافة لفظة النفس إليه.» انتهى.

١٠٤ـ قوله ﷺ: «تقتضي مطابقاً فيما وراءها تطابقه»

فإن كان المطابَق ذلك هو مصداق تلك الصورة في الخارج، كان ذلك المصداق هوالذي تطابقه القضيّة الّتي في ذهننا، ولغى كون القضيّة مطابقة للصورة المعقولة الموجودة عند العقل الكلّي. كما صرّح ﷺ بذلك في تعليقته على الأسفار، ج ٧، ص ٢٧١.

وإن كان ذلك المطابَق صورة معقولة عند عقل آخر، وهكذا، من غير أن ينتهي إلى المصداق الخارجيّ، لزم التسلسل.

١٠٥ـ قوله ﷺ: «وقيل المراد بنفس الأمر نفس الشيء»

والقائل هو الحكيم السبزواري في غرر الفرائد ص ٥٤ حيث قال:

«بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ. والمراد بحدّ الذات هنا مقابل فرض الفارض. ويشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجيّ والذهنيّ. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج أو الكلّيّ موجوداً في الذهن، كلّها من الامور النفس الأمريّة، إذ ليست بمجرّد فرض الفارض، كالانسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه: أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر.» انتهى.

قوله ﷺ: «نفس الشيء»

وهكذا كما يقال: هذه الصورة الفتوغرافيّة تطابق نفسها. وليست النفس هذه سوى واقع تلك الصورة وحقيقتها، وهو المحكيّ بها ومصداقها.

وفيه[١٠٦]: أنّ مالا مطابق له في خارج ولا في ذهن، لانفسيّة له، حتّى يطابقها هو وأحكامه.

وثامناً: أنّ الشيئيّة مساوقة للوجود[١٠٧]، فما لاوجود له لاشيئيّة له[١٠٨]، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء.

ونسب إلى المعتزلة[١٠٩] أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة شيئيّة في العدم[١١٠]، وأنّ بين

١٠٦ـ قوله ﷺ: «وفيه»

فكان عليكم تصوير المطابَق لتلك القضايا. وهي القضايا النفس الأمريّة بالمعنى الأخصّ.

فالمصنّف ﷺ لايرى بطلان ما ذكروه في تفسير نفس الأمر، وإنّما يعترض عليهم بأنّ ما ذكروه ليس حلّا لمشكلة القضايا النفس الأمريّة بالمعنى الأخصّ، وإنّما هو تفسير للصدق بأنّه عبارة عن مطابقة القضيّة لنفسها، أي لواقعها، وهو أمر واضح مفروغ عنه.

١٠٧ـ قوله ﷺ: «الشيئيّة مساوقة للوجود»

الشيئيّة ترادف الثبوت، كما يظهر من كشّاف اصطلاحات الفنون ودستور العلماء. ولذا تعرّض المصنّف ﷺ في هذا الفرع الذي عنوانه مساوقة الشيئيّة للوجود لما ذهب إليه المعتزلة، من أنّ الثابت أعمّ من الموجود فيشمل المعدوم الممكن والحال.

وتفسير الشيء بما يصّح أن يعلم أو ما يصّح أن يخبر عنه، إنّما هو من المعتزلة. وربما تبعهم من ليس منهم غفلة عن حقيقة الحال.

١٠٨ـ قوله ﷺ: «فما لاوجود له لاشيئيّة له»

قال الحكيم الهيدجي في تعليقته، ص ١٨٦: «وقوله تعالى: وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً، دليل على أنّ المعدوم ليس شيئاً.» انتهى.

١٠٩ـ قوله ﷺ: «ونسب إلى المعتزلة»

قال الحكيم الهيدجي في تعليقته ص ١٨٦: «أي إلى أكثر المعتزلة، فإنّ أبا الحسين البصري، وأبا الهذيل العلاّف، والكعبي، ومن تبعهم من البغداديّين. خالفوهم؛ وقالوا: إنّ المعدوم ليس بشيء.» انتهى.

وقال في شوارق الإلهام: «أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أنّ المعدوم الممكن شيء أي ثابت متقرّر في الخارج ...» انتهى.

وقال المحقّق الطوسي ﷺ في قواعد العقايد ص ٦: «ومشايخ المعتزلة يقسّمون الثابت إلى موجود ومعدوم ...» انتهى.

١١٠ـ قوله ﷺ: «أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة شيئيّة في العدم»

الوجود والعدم واسطةً، يسمّونها الحال[١١١]، وعرّفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولا معدومة[١١٢]، ....

والدافع لهم على هذا القول أمران ـ كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري ﷺ في هامش شرح المنظومه ص ۴۴:

الأوّل: تصحيح علم الله تعالى بالأشياء في الأزل قبل وجودها، والعلم صفة ذات إضافة تحتاج إلى معلوم، فالتزموا بثبوت الماهيّات ـ والماهيّات كلّها ممكنة، لأنّ الإمكان من لوازم الماهيّة كما سيأتي في الفرع الثاني من فروع الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة ـ قبل وجودها، حتّى تكون هي متعلّقة لعلمه تعالى بزعمهم.

الثاني: توجيه إمكان العالم قبل وجوده، حيث إنّه ليس بموجود قبل وجوده، فلا يمكن أن يكون ممكناً، لأنّ الإمكان ليس أمراً عدميّاً ـ وإلّا لم يبق فرق بين قولنا «العالم ليس بممكن» وبين قولنا «العالم إمكانه غير موجود» ـ فيحتاج إلى موضوع ثابت، فالتزموا بأنّها الماهيّات الثابتة قبل وجودها.

وتسمّى هذه الماهيّات الممكنة قبل وجودها به «الثابتات الأزليّة» و «الأعيان الثابتة».

وبما مرّ يظهر أنّ قيد «الممكنة» للماهيّات، قيد توضيحيّ، لااحترازيّ.

١١١ـ قوله ﷺ: «وأنّ بين الوجود والعدم واسطة يسمّونها الحال»

لايخفى عليك: بعد التتبع أنّ القائلين بالحال ليسوا جميع الّذين يقولون بثبوت المعدوم الممكن من المعتزلة، بل إنّما قال بالحال بعض منهم كما أنّه قال بها بعض الأشاعرة أيضاً.

قال العلّامة الحلّي ﷺ في كشف المراد ص ٣٥: «ذهب أبوهاشم وأتباعه من المعتزلة، والقاضي والجويني من الأشاعرة إلى أنّ هيهنا واسطة بين الموجود والمعدوم، وهي ثابتة، وسمّوها الحال ...» انتهى.

وقال الحكيم المدرّس الآشتياني ﷺ في تعليقته على شرح المنظومه، ص ۲۶۴:

«اعلم أنّ القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا في إثبات الأحوال، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً، وبعضهم لم يقل بثبوت الأحوال ...». انتهى.

١١٢ـ قوله ﷺ: «وعرّفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولامعدومة»

قال في شوارق الإلهام في المسألة العاشرة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل عند شرح هذا التعريف: «والمراد بالصّفة ما لايعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيّة الغير، والذات يخالفها فهي لاتكون إلّا موجودة أو معدومة. واحترزوا بإضافتها إلى الموجود عن صفات

كالضاحكيّة والكاتبيّة للإنسان[١١٣]؛ لكنّهم ينفون الواسطة بين النفي والإثبات؛ فالمنفيّ هو المحال؛ والثابت هو الواجب، والممكن الموجود، والممكن المعدوم، والحال التي ليست بموجودة ولا معدومة.

وهذه دَعاوٍ يدفعها صريح العقل[١١٤]، وهي بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلميّة،

المعدوم، فإنّها تكون معدومة، لاحالاً. وبقولهم «لاموجودة» عن الصفات الوجوديّة [كالحرارة والبياض ونحوهما] وبقولهم «ولا معدومة» عن الصفات السلبيّة [كالجهل والعمى].» انتهى.

وقال المحقّق السبزواري ﷺ في شرح المنظومة ص ٤٥: «واحترزوا بإضافة الصفة إلى الموجود، عن صفات المعدوم ... وبقولهم: «لاموجودة»، عن الصفات الوجوديّة للموجود، وبقولهم: «لامعدومة»، عن الصفات السلبيّة. فبقي في الحدّ مثل الانتزاعيات الغير المعتبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات.» انتهى.

وذكر في الشوارق وجه كونها لاموجودة ولا معدومة بقوله: «لامعنى للموجود إلّا ذات لها صفة الوجود، والصفة لايكون ذاتاً فلا تكون موجودة. وإذا كانت صفة للموجود لاتكون معدومة أيضاً لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم» وذكر المصنّف ﷺ في بداية الحكمة أنّ وجه عدم كونها موجودة عندهم هو أنّها لاوجود منحازاً لها.

١١٣ـ قوله ﷺ: «كالضاحكيّة والكاتبيّة للإنسان»

وغيرهما من الصفات الإضافيّة المحضة. فالضاحكيّة ليست إلّا نسبة الإنسان إلى الضحك. والكاتبيّة ليست إلّا نسبة الإنسان إلى الكتابة. وهكذا.

وبعبارة أُخرى؛ هذه الصفات إنّما تحكي عن اتّصاف الذات بالصفة، لاعن الموصوف ولاعن الصفة.

١١٤ـ قوله ﷺ: «وهذه دعاوٍ يدفعها صريح العقل»

فالمعدوم ممكناً كان أو ممتنعاً لاثبوت ولا شيئيّة له، وإلّا لم يكن معدوماً.

والصفات الإضافيّة نسب، إذ هي نفس الاتّصافات. واتّصاف الموصوف بوصف أعني نسبة الموصوف إلى الوصف موجود، إذا كان الموصوف والصفة أمرين خارجيّين. إذ لولا وجود النسبة وهي الاتّصاف لم يتمّ كون أحدهما موصوفاً والآخر صفة. وإن لم يكونا أمرين خارجيّين كان الاتّصاف وهي النسبة اعتبارياً.

مثال الأوّل: عالميّة زيد، حيث إنّ له ذاتاً وعلماً زائداً على ذاته، فيحتاج إلى نسبة تربط أحدهما بالآخر. هذا بناء على كون العلم الحصوليّ كيفاً، وكون الكيف من المحمولات بالضميمة.

فالصفح عن البحث فيها أولىٰ.

وتاسعاً: أنّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لاسبب لها وراءها[١١٥]؛ أي إنّ هويّته العينيّة، التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم، لاتتوقّف في تحقّقها على شيء خارج من هذه الحقيقة، سواء كان سبباً تامّاً أو ناقصاً؛ وذلك لمكان أصالتها وبطلان ما وراءها. نعم! لابأس بتوقّف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقّف الوجود الإمكانيّ علـى الوجود الواجبيّ، وتوقّف بعض الممكنات على بعض.

ومن هنا يظهر أن لامجرى لبرهان اللِمّ في الفلسفة الإلٰـهيّة[١١٦] البـاحثة عـن أحكـام

ومثال الثاني: عالميّة الواجب تعالى، حيث إنّ علمه عين ذاته، فالنسبة بين ذاته وعلمه إنّما تتحقّق بعد اعتبار العلم غير الذات. فهي اعتباريّة.

١١٥ـ قوله ﷺ: «حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لاسبب لها وراءها»

لحقيقة الوجود إطلاقات:

منها: أنّها تطلق ويراد بها الوجود بأسره، بحيث لايشذّ عنه شيء، ولا يبقى بعده إلّا العدم. وحقيقة الوجود بهذا المعنى هو الموضوع للتشكيك في قولهم: «حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب مختلفة». ومقابلها بهذا المعنى الوجودات الخاصّة الّتي هـي مـراتب تـلك الحقيقة.

ومنها: أنها تطلق ويراد بها الوجود الصرف الذي لاحدّ له فلا يخالطه نقص ولا عـدم، وهـو الواجب تعالى. قال صدرالمـتألّهين ﷺ فـي القـاعدة الاولى مـن المشـرق الأوّل مـن العـرشيّة: «ونعني بحقيقة الوجود مالا يشوبه شيء غير الوجود، من عموم أو خصوص، أو حدّ أو نهاية، أو ماهيّة أو نقص أو عدم، وهو المسمّى بواجب الوجود.» انتهى. وحقيقة الوجود بهذا المعنى مقابل للوجودات الممكنة الناقصة المحدودة.

ومنها: أنّها تطلق ويراد بها الوجود العينيّ أي ما هو مصداق مفهوم الوجود، وإن كان مرتبة من مراتب تلك الحقيقة المشكّكة ـ حقيقة الوجود بـالإطلاق الأوّل ـ ومـصداقاً مـن مـصاديق مفهوم الوجود العامّ. وحقيقة الوجود بهذا المعنى يقابله مفهوم الوجود.

والمراد من حقيقة الوجود في هذا الفرع هو المعنى الأوّل، وفي الفرع اللاحق هو المعنى الثالث.

١١٦ـ قوله ﷺ: «ومن هنا يظهر أن لامجرى لبرهان اللمّ في الفلسفة الإلهيّة»

الموجود من حيث هو موجود.

وعاشراً: أنّ حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثيّة ترتّب الآثار، كانت عين الخارجيّة، فيمتنع أن تحلّ الذهن[١١٧]، فتتبدّل ذهنيّة لاتترتّب عليها الآثار[١١٨]، لاستلزامه الانقلاب المحال. وأمّا الوجود الذهنيّ، الذي سيأتي إثباته إن شاء اللّه[١١٩]، فهو من حيث كونه يطرد

قد مرّ أنّ ما ذكره إنّما يتمّ على ما تبنّاه، من أنّ العرض الذاتيّ لابدّ أن يكون مساوياً للموضوع، وأنّ جميع محمولات الفلسفة مساوية للوجود، وأنّ العلّة في البرهان اللّمّيّ لابدّ أن تكون علّة خارجيّة.

١١٧ـ قوله ﷺ: «فيمتنع أن تحلّ الذهن»

وهذا بخلاف الماهيّة، فإنّها لمّا كانت من حيث هي ليست إلّا هي، مستوية النسبة إلى الوجود والعدم وإلى ترتّب الآثار وعدمه، جاز أن توجد في الذهن وتكون بحيث لاتترتّب عليها الآثار، كما جاز أن توجد في الخارج وتترتّب عليها الآثار. هذا.

ولكن لايخفى عليك أنّ الماهيّة كما مرّ مراراً ليست إلّا عبارة عمّا به يمتاز الموجودات بعضها عن بعض كما أنّ الوجود حكاية عمّا به تشترك مع غيرها. وسيأتي في الفصل الآتي أنّ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك. فحقيقة شيء من الماهيّة والوجود لاتدخل الذهن، وإنّما للذهن مفاهيمهما الحاكية لحقائقهما الصادقة عليها. والصورة العقليّة للشيء ليست إلّا مفهومه الموجود في الذهن، فلكليهما صورة عقليّة.

١١٨ـ قوله ﷺ: «فتتبدلّ ذهنيّة لاتترتّب عليها الآثار»

قوله ﷺ «لاتترتّب عليها الآثار» وصف مشعر بالعلّيّة، فإنّ علّة امتناع حلولها الذهن أنّ ما في الذهن لايترتّب عليه الآثار، بينما إنّ حقيقه الوجود عين حيثيّة ترتّب الآثار.

١١٩ـ قوله ﷺ: «وأمّا الوجود الذهنيّ الذي سيأتي إثباته إن شاء اللّه»

دفع دخل، هو أنّه كيف يكون الوجود عين حيثيّة ترتّب الآثار وسيأتي أنّ الوجود ينقسم إلى خارجيّ وذهنيّ، والوجود الذهنيّ هو ما لايترتّب عليه الآثار؟!

وحاصل الجواب أنّ الوجود الذهنيّ هي الصورة الذهنيّة بما أنّها حاكية للخارج مقيسة إليه، ولا ينافي ذلك كونها في نفسها وجوداً خارجيّاً تترتّب عليه الآثار ويسمّى بالعلم.

قوله ﷺ: «سيأتي إثباته»

سيأتي في المرحلة الثالثة.

عن نفسه العدم[١٢٠] وجود خارجيّ مترتّب عليه الآثار؛ وإنّما يُعَدّ ذهنيّاً لاتترتّب عليه الآثار بقياسه إلى المصداق الخارجيّ الذي بحذائه.

فقد بان: أنّ حقيقة الوجود لاصورة عقليّة لها[١٢١]، كالماهيّات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقليّة.

وبان أيضاً: أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجيّة ليست نسبة الماهيّة الكلّيّة إلى أفرادها الخارجيّة.[١٢٢]

١٢٠ـ قوله ﷺ: «فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم»

أي: من حيث كونه يطرد عن ماهيّته العدم. وماهيّته هوالكيف النفسانيّ، على المشهور من كون العلم كيفاً.

١٢١ـ قوله ﷺ: «أنّ حقيقة الوجود لاصورة عقليّة لها»

وأمّا مفهوم الوجود العامّ البديهيّ فهو من الاعتبارات الذهنيّة التي لاتحقّق لها في خارج الذهن. بخلاف الإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجيّ وفي الذهن بوجود ذهنيّ. إذلو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيّة دائرة بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائز الحصول في الذهن. صرّح ﷺ بذلک كلّه في تعليقته على الأسفار، ج ١، ص ٤٩.

قوله ﷺ: «لاصورة عقليّة له»

أي: لاواقع ولا حقيقة عقليّة لها، بمعنى أنّها لاتحلّ بنفس حقيقتها في العقل، بخلاف الماهيّات، فإنّها تتحقّق بنفس حقائقها في الأذهان، كمامرّ بيانه آنفاً.

وقد استعملت الصورة بمعنى الواقع في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة أيضاً في قوله ﷺ: «إنّ الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان وليس اعتباراً عقليّاً محضاً لاصورة له في الأعيان ...» انتهى.

وليس المراد من الصورة العقليّة المفهوم الذهنيّ، فإنّ من الواضح أنّ الوجود له مفهوم، كما يصرّح به المصنّف ﷺ بعد سطر.

قوله ﷺ: «لاصورة عقليّة لها»

فلايمكن إدراكها بالعلم الحصوليّ، بل ينحصر طريق إدراكها في العلم الحضوريّ بها.

١٢٢ـ قوله ﷺ: «ليست نسبة الماهيّة الكلّيّة إلى أفرادها الخارجيّة»

وذلک لأنّ الماهيّة الكلّيّة تحكي حقيقة أفرادها. بخلاف مفهوم الوجود حيث إنّه لايحكي

وتبيّن بما تقدّم أيضاً: أنّ المفهوم إنّما تكون ماهيّة إذا كان له فرد خارجيّ[١٢٣] يقوّمه[١٢٤] وتترتّب عليه آثاره.

إلّا عن أصل وجود الوجودات، لاعن حقيقتها. ولذا قال الحكيم السبزواري ﷺ: «وكنهه في غاية الخفاء».

قوله ﷺ: «ليست نسبة الماهيّة الكلّيّة إلى أفرادها الخارجيّة»

توضيح مرامه ﷺ: أنّ الأفراد هي الماهيّة نفسها اشترطت في كلّ فرد بخصوصيّات ذلك الفرد. فزيد إنسان، ولكنّه إنسان مذكّر شابّ عالم عادل شجاع، مثلاً. وهند أيضاً إنسان، ولكنّها إنسان مؤنث شيخ جاهل فاسق جبان، مثلاً، وهكذا.

وبعبارة أخرى، فرد كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء ولكن بشرط شيء.

فالماهيّات ذوات أفراد إذ هي لكونها لابشرط تجتمع مع ألف شرط. فالماهيّة في الذهن هي نفس الماهيّة في الخارج ولكن مع خصوصيات تجعلها بشرط شيء. فالماهيّة لها أفراد كما أنّها ذات مصاديق كسائر المفاهيم.

وأمّا مفهوم الوجود فلمّا كان في الذهن لاتترتّب عليه الآثار وهو في الخارج عين حيثيّة ترتّب الآثار، فليس ما في الخارج هو نفس ما في الذهن، فلايكون ما في الخارج فرداً له، وإنّما هو مصداق فقط. فتحصّل أنّ الماهيّة ذات فرد ومصداق والوجود ليس له إلّا المصداق.

١٢٣ـ قوله ﷺ: «أنّ المفهوم إنّما تكون ماهيّة إذا كان له فرد خارجيّ»

وأقول: بل الملاك في كونه ماهيّة إنّما هو كونه مقولاً في جواب ماهو. وبعبارة أخرى: هو كونه مبيّناً لتمام ذات الشيء ومميّزاً له عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتيّاً. وأمّا الفرد الخارجيّ فهو كما يكون فرداً للماهيّة يكون فرداً للوجود أيضاً. بل على قولهم باعتباريّة الماهيّة هو فرد للوجود فقط.

ومن ما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في هذا الفرع إنّما هو مبتنٍ ـ لاشعوريّاً ـ على أنّ الأصيل هي الماهيّة وأنّها هي المفهوم الحقيقيّ، وأنّ الوجود الذهنيّ إنّما هو حضور ماهيّات الأشياء في الذهن.

١٢٤ـ قوله ﷺ: «يقوّمه»

أي: يكون به قوام ذاته. وهو ما ذكرنا من كون ذاته نفس ذلك المفهوم، وإنّما اكتنفته العوارض، فصار بشرط شيء، بعد أن كان لابشرط.

الفصل الثالث

[في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة[1]]

لاريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتّصف بالكثرة، تارةً من جهة أنّ هذا إنسان، وذاک

١ـ قوله ﷺ: «في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة»

التشكيک في مصطلح المنطق هو كون المفهوم الكلّيّ الذي له أفراد كثيرة مختلفاً في أفراده بكمال أو نقص، أو تقدّم أو تأخّر، أو أولويّة وعدمها. كما في اللّمعات المشرقيّة (اللمعة الرابعة من الإشراق الأوّل). وأمّا في مصطلح الفلسفة فهو كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، وبعبارة اخرى كونه واحداً في عين الكثرة وكثيراً في عين الوحدة.

فالفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: أنّ معنى التشكيک في المنطق هو اختلاف الكلّيّ في أفراده، أي كون أفراده مختلفة في نفس صدق مفهومه عليها. ومعناه في الفلسفة هي الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة.

الثاني: أنّ الأوّل صفة للمفهوم الكلّيّ، والثانى وصف لحقيقة الوجود.

الثالث: أنّ الأوّل أعمّ من الخاصّيّ والعامّيّ. والخاصّيّ هو ما يكون ما به الاختلاف في الأفراد عين ما به الاتّفاق. كالمقدار فإنّ أفراده تتفاوت في نفس المقدار، فإنّ الخطّ الطويل يختلف عن الخطّ القصير في المقدار والخطّ، كما يشتركان في نفس المقدار والخطّ. والعامّيّ هو ما يكون ما به الاختلاف فيها غير ما به الاتّفاق، مثل نور الشمس، حيث يصدق على الضياء ونور القمر والأظلال، وهي متفاوتة باختلاف القوابل ووجود الموانع وعدمها، لافي أصل النوريّة. والثاني ـ التشكيک الفلسفيّ ـ منحصر في الخاصّيّ.

الرابع: أنّ الأوّل مقابل للتواطؤ. والثاني مقابل لتباين الوجودات الذي يقول به المشّاء، وللوحدة الشخصيّة التي تقول به الصوفيّة، ولتواطئ الوجودات وعدم اختلافها كما يظهر من بعض من ذهب إلى أنّ الواجب ذوماهيّة.

فرس[٢]، وذلك شجر، ونحو ذلك؛ وتارةً بأنّ هذا بالفعل وذاك بالقوّة، وهذا واحد وذاك كثير، وهذا حادث وذاك قديم، وهذا ممكن وذاك واجب[٣]، وهكذا.

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق[٤]: أنّ الكثرة من الجهة الأُولىٰ ـ وهي الكثرة الماهويّة ـ موجودة في الخارج بعرض الوجود[٥]، وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهيّة[٦]؛

٢ـ قوله ﷺ: «تارة من جهة أنّ هذا إنسان وذاك فرس»

أي: كثرة هذا وذاك من جهة أنّ ماهيّة هذا هو الإنسان وماهيّة ذاك هوالفرس. وأمّا كثرة هذا وذاك من جهة أنّ هذا شخص خاصّ وذاك شخص خاصّ آخر، فهي من القسم الثاني الذي هي الكثرة الوجوديّة. فلايذهب وهمك إلى أنّ المصنّف ﷺ يريد أن ينكر الكثرة الحقيقيّة لهذا الإنسان وذاك الفرس مطلقاً ويدّعى أنّها واحد حقيقة بحسب الوجود ولا كثرة لهما إلّا الكثرة الماهويّة التي لاتكون إلّا اعتباريّة كنفس الماهيّة.

يدلّ على ما ذكرنا قوله ﷺ: «أنّ الكثرة من الجهة الاولى ـ وهي الكثرة الماهويّة ـ موجودة في الخارج بعرض الوجود» حيث يدلّ على وجود الوجود حقيقة في مورد هذه الكثرة، ولمّا لم يمكن أن تكون لوجود واحد ماهيّتان ـ كما سيصرّح ﷺ به في الفصل الثالث من المرحلة الثانية ـ علم أنّ الوجود الموجود هناك كثير حقيقة. قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار، ج ٤، ص ١٢٠ في حقّ الوجود: «هو أمر عينيّ حقيقيّ يطرد به العدم، فهو نفس هويّة الشيء، وبه يتشخّص كلّ ذي ماهيّة. والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيّات، لأنّ وجود الإنسان مثلاً غير وجود الفرس، ووجود السماء غير وجود الأرض. والوجود بهذا المعنى كما أنّه متفاوت في أنواع الماهيّات، كذلك ممّا يشتدّ ويضعف، ويكمل وينقص.» انتهى.

٣ـ قوله ﷺ: «وهذا ممكن وذاك واجب»

أي: هذا فقير وذاك غنيّ.

٤ـ قوله ﷺ: «وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق»

وعلى ما بيّنا من تحقّق الوجود والماهيّة كليهما فلا فرق بين الكثرتين في كون كلّ من الكثرتين وصفاً للوجود حقيقة موجودة في الخارج بعين وجود الوجود.

٥ـ قوله ﷺ: «موجودة في الخارج بعرض الوجود»

لأنّ الماهيّة نفسها إنّما تكون موجودة بعرض الوجود، فوصفها ـ وهي الكثرة ـ كذلك بطريق أولى.

٦ـ قوله ﷺ: «وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهيّة»

لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.[٧]

وأمّا الكثرة من الجهة الثانية، فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامة إلى الواجب والممكن، وإلى الواحد والكثير، وإلى ما بالفعل وما بالقوّة، ونحو ذلك. وقد تقدّم في الفصل السابق أنّ الوجود بسيط، وأنّه لاغير له[٨]، ويستنتج من ذلك أنّ هذه الكثرة مقوّمة للوجود[٩]، بمعنى أنّها فيه غير خارجة منه[١٠]، وإلّا كانت جزء

وذلك لأنّ تلك الكثرة صفة للماهيّة الاعتباريّة حقيقة. وإنّما يتّصف بها الوجود الأصيل من جهة أنّ حكم أحد المتّحدين يسرى إلى الآخر.

قوله ﷺ: «وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهيّة»

فالكثرة هذه ليست من الأعراض الذاتيّة للوجود ـ الذي هو موضوع الفلسفة الأولى ـ ولذا لايبحث عنها، وينحصر البحث في هذا الفصل في الكثرة من الجهة الثانية.

٧ـ قوله ﷺ: «لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»

تعليل لكلا الأمرين: كونها موجودة بعرض الوجود، وكون اتّصاف الوجود بها بعرض الماهيّة.

٨ـ قوله ﷺ: «وأنّه لاغير له»

يعني أنّه لاغير وجوديّ له. وذلك لأنّ الغيريّة فرع وجود ذات الغير. وبعبارة اخرى: إنّما يتصوّر كون الشيء غير شيء إذا كان موجوداً وأمّا العدم فلاشيئيّة له، حتّى يقال في حقّه: إنّه غير أو ليس بغير. يرشدك إلى ما ذكرنا أنّ ما تقدّم الذي يشير إليه المصنّف ﷺ بقوله: وقد تقدّم في الفصل السابق هو أنّ الوجود لاضدّ له.

أضف إلى ذلك أنّ للوجود غيراً عدميّاً، هوالعدم، فإنّ الوجود والعدم نقيضان، والتناقض قسم من الغيريّة الذاتيّة.

٩ـ قوله ﷺ: «أنّ هذه الكثرة مقوّمة للوجود»

وذلك لأنّ ما به الكثرة وهي صفات الوجود كالوجوب والإمكان مثلاً مقوّمة للوجود وعينه، وكثرة الوجود ليست إلّا نفس كثرة ما به الكثرة، فإنّ كثرة الواجب والممكن مثلاً ليست إلّا كثرة الوجوب والإمكان اللذين هما عين الوجود. فصحّ عدّ الكثرة أيضاً مقوّمة للوجود.

١٠ـ قوله ﷺ: «بمعنى أنّها فيه، غير خارجة منه»

أي: إنّ الكثرة، التي لاريب فيها، عين الوجود خارجاً، وإن كانت غيره مفهوماً. وذلك كما أنّ الوجوب عين وجود الواجب، والإمكان عين وجود الممكن، والفعل عين الموجود بالفعل، والقوّة

منه، ولاجزء للوجود، أو حقيقة خارجة منه، ولا خارج من الوجود.

فللوجود كثرة في نفسه. فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع[١١]، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنّها واحدة، وواحدة في عين أنّها كثيرة، وبتعبير آخر: حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة[١٢] يعود ما به الامتياز في كلّ مرتبة إلى ما

عين الموجود بالقوّة. والوحدة عين الوجود الواحد.

قوله ﷺ: «بمعنى أنّها فيه»

يعني أنّ المقوّم هنا ليس بمعناه في الماهيّة فإنّ المراد بمقوّم الماهيّة جزؤها من الجنس والفصل والمراد بمقوّم الوجود ما هو عينه، فإنّ الكثرة في الواجب والممكن مثلاً ليست إلّا كثرة الوجوب والإمكان والوجوب والإمكان، هما بعينهما في الخارج نفس الوجود، لأنّ صفات الوجود عينه.

١١ـ قوله ﷺ: «من غير أن تبطل بالرجوع»

أي: من غير أن تبطل الكثرة بالرجوع إلى الوحدة. وذلك لأنّ الكثرة للمراتب والأشخاص، والوحدة لحقيقة الوجود، فتكون الوجودات كثيرة من حيث المراتب والأشخاص وإن كانت الجميع مشتركة في أنّها موجودة أصيلة عينيّة. نظيره في الماهيّات أنّ زيداً وعمراً وبكراً متكثّرة وجميعهم مشتركون في الإنسانيّة.

١٢ـ قوله ﷺ: «حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة»

تعبيره ﷺ بالمراتب بل سياق كلامه في هذا الفصل قديوهم اختصاص التشكيك بكثرة الوجود الطوليّة. ولكن لايخفى عليك أنّ الكثرة التشكيكيّة نوعان: طوليّة وعرضيّة.

فالطوليّة هي مراتب الوجود الّتي كلّ سابقة منها أقوى من لاحقتها، وعلّة لها، وكلّ لاحقة منها أضعف من سابقتها، ومعلولة لها.

والعرضيّة هي الوجودات التي لاعلّيّة بينها، وهي في مرتبة واحدة. كوجودات عالم المادّة، حيث إنّها متكثرة لاريب فيها، وهي ذات حقيقة واحدة، لما ذكر من البرهان، من أنّها ينتزع من جميعها مفهوم الوجود الواحد. وما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراک الذي هو الوجود ليس غير. وعليک بالرجوع إلى ما حكيناه عن الأسفار ذيل الرقم(٢).

فالتشكيک هو كون الوجود حقيقة واحدة، متكثّرة في عين وحدتها، ومتوحّدة في عين كثرتها، كما سيصرّح ﷺ به بعد سطور.

ثمّ لايخفى عليک، أنّ التشكيک الطوليّ أعمّ من أن تكون الوجودات الكثيرة روابط

به الاشتراک، کما نسب إلى الفهلويّين[١٣]؛ أو لا جهة وحدة فيها، فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميّز كلّ منها من غيره بتمام ذاته البسيطة، لا بالجزء، ولا بأمر خارجيّ، كما نسب إلى المشّائين؟

الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة[١٤]، لأنّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العامّ الواحد البديهيّ، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة[١٥] غير راجعة إلى وحدة مّا.

متقوّمة بوجود واحد هو المستقلّ فقط ـ كما هو مقتضى الذهاب إلى كون المعلول وجوداً رابطاً ـ أو تكون كثير منها وجودات مستقلّة، على ما هو رأي المشّائين في وجود المعلول. فإنّ تشكيک الوجود أمر وكون ما سواه تعالى روابط متقوّمة به أمر آخر.

١٣ـ قوله ﷺ: «الفهلويّين»

الفهلويّ منسوب إلى فهلة اسم يقع على خمسة بلدان، وهي:
اصبهان والريّ وهمدان ونهاوند وآذربيجان، كما في الفهرست لابن النديم، ص ١٩.
والفهلويّون: حكماء ايران القديم ـ ما قبل الإسلام ـ وخصوصاً في عصر الساسانيّين(٢٢٤ ـ ٦٥٢م). وقد نقل شيخ الإشراق في كتبه قسماً من معتقداتهم وآرائهم.

١٤ـ قوله ﷺ: «الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة»

لايخفى عليک: أنّ التشكيک عبارة عن كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متكثّرة. وبعبارة أُخرى هي الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة. لكن لمّا كانت الكثرة بديهيّة ـ كما أشار إليها بقوله ﷺ في صدر الفصل: لاريب أنّ الهويّات العينيّة إلى آخره ـ اكتفى بإثبات الوحدة في عين الكثرة.

١٥ـ قوله ﷺ: «ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة»

وذلک لأنّ المفهوم من المصداق هو المصداق المفهوم؛ والمفهوم، وهو الوجود الذهنيّ، وجود حقيقيّ لاعتباريّ، فإذا كانت المصاديق كثيرة متباينة بتمام الذوات لم يمكن أن تفهم على نحو واحد وإلّا لم يكن المفهوم مفهوم جميعها.

إن قلت: لاريب في أنّ الأجناس العالية متباينة بتمام ذواتها البسيطة، ومع ذلک ينتزع من جميعها مفهوم «المقولة» و «الماهيّة»، كما ينتزع من تسعة منها مفهوم «العرض».

قلت: الأجناس العالية إنّما تكون متباينة بتمام ماهيّاتها، ولا ينافي ذلک اشتراكها في أُمور

ويتبيّن به أنّ الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة، كما مثّلوا له بحقيقة النور[١٦] على ما يتلقّاة الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة[١٧] ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف، فهناك نور قويّ ومتوسّط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القويّة نوراً وشيئاً زائداً على النوريّة، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور؛ بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً؛ وإنّما هي النور في مرتبةٍ خاصّة بسيطة، لم تتألّف من اجزاء، ولم ينضمّ إليها ضميمة، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النوريّة المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة، متكثّرة في عين وحدتها، ومتوحّدة في عين كثرتها. كذلك

زائدة على الماهيّة خارجة عنها؛ مثل كونها «مقولة» أي محمولاً ذاتيّاً ليس لها محمول ذاتيّ؛ أو كونها ماهيّة، أي كونها مقولات على الأشياء في جواب ما هو؛ ومثل كون تسعة منها عرضاً، أي كون وجودها في الموضوع. فهذه المفاهيم لم تنتزع من الأجناس العالية بما هي متباينة، بل بما هي مشتركة في أمور تحكيها هذه المفاهيم. وعليك بالرجوع إلى الفصل الخامس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من كتاب الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢٣.

١٦ـ قوله ﷺ: «كما مثّلوا له بحقيقة النور»

لمّا كان التشكيك ـ تشكيك الوجود ـ بعيداً عن الذهن، حيث إنّه وحدة في عين الكثرة والاختلاف، فكلّما التفت الذهن إلى وحدة الحقيقة غفل عن الاختلاف والكثرة، وكلّما التفت إلى الاختلاف ذهل عن وحدة الحقيقة، بل ربّما عسر عليه الجمع بين الاختلاف ووحدة الحقيقة، تصدّوا لذكر أمثلة ونظائر له حتّى يقرب بذلك إلى الذهن.

ولمّا كان مثال النور مبتنياً على النظر البسيط العامي، كان الأولى أن يمثّل له بالحركة. فإنّ الحركة حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالسرعة والبطء، وليست السريعة حركة وشيئاً زائداً على الحركة، كما أنّها ليست البطيئة مركّبة من الحركة والسكون. بل الحركة، وهو السيلان، قد تشتدّ فتكون سريعة وقد تضعف فتكون بطيئة. فالحركة حقيقة واحدة متكثّرة في عين وحدة حقيقتها ومتوحّدة في عين كثرتها.

١٧ـ قوله ﷺ: «على ما يتلقّاه الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة»

وأنّه عرض بسيط. خلافاً لما عليه النظر الدقيق العلميّ من أنّه مركّب من ذرّات أو أمواج أو ذرّات موجيّة.

الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر والعلوّ والدنوّ وغيرها.

ويتفرّع على ما تقدّم أمور:

الأمر الأوّل: أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أُخرىٰ إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراک فيها عين ما به الامتياز. ولا ينافية مع ذلک[18] أن ينسب العقل التمايز الوجوديّ إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، ولا أن ينسب الاشتراک والسنخيّة إلى جهة الوحدة.

الأمر الثاني: أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً[19] بقياس بعضها إلى بعض[20]، لمكان

١٨ـ قوله ﷺ: «ولا ينافيه مع ذلک»

لأنّ شأن العقل إدراک الأشياء عن طريق المفاهيم. وهو مستلزم لنوع من التحليل، إذ كلّ مفهوم إنّما هي نافذة ضيّقة إلى الخارج، لايمكنه أن يحكي الخارج بجميع ما هو عليه. فمفهوم الوجود إنّما يحكى أصل الموجوديّة، ولا يحكي ما يتّصف به الوجود من الصفات الحقيقيّة الّتي هي عينه. ومفهوما الوجوب والإمكان يحكيان هذين الوصفين، ولا يحكي شيء منهما الوجود ولا غير نفسه من الأوصاف، وهكذا.

وبما ذكرنا يظهر أنّ العينيّة والوحدة في الخارج لاتنافي الغيريّة والتعدّد في تحليل العقل. فوجوب الواجب عين وجود الواجب، وإمكان الممكن عين وجود الممكن في الخارج، ولكنّ العقل ينسب تمايزهما إلى أنّ هذا واجب وذاک ممكن، واشتراكهما إلى أنّ كلاً منهما وجود.

١٩ـ قوله ﷺ: «أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً»

أي: في كثرة الوجود الطوليّة، كما لايخفى. وأمّا الكثرة العرضيّة فهي وإن كانت أيضاً مشكّكة، إلّا أنّها ليست آحادها متّصفة بالإطلاق والتقييد المذكورين.

قوله ﷺ: «إطلاقاً وتقييداً»

التقييد هنا هو التقييد بالعدم. ولمّا كان الإطلاق مقابلاً للتقييد مقابلة العدم للملكة فهو عبارة عن عدم التقييد بالعدم.

٢٠ـ قوله ﷺ: «بقياس بعضها إلى بعض»

أي: في نسبة بعضها إلى بعض وإن لم يكن هناک قائس. فليس المراد من القياس معناه

ما فيها من الاختلاف بالشدّة والضعف ونحو ذلك[٢١]. وذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة وشديدة، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة[٢٢]، وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلّا والمرتبة الشديدة واجدة له.

فالمرتبة الضعيفة كالمؤلّفة من وجدان وفقدان[٢٣]، فذاتها مقيّدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال، وإن شئت فقل: محدودة، وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

وإذا فرضنا مرتبة أُخرىٰ فوق الشديدة، كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها، كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها. وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق، حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة[٢٤]، فهي المطلقة[٢٥]، ....

الحقيقيّ الذي يقوم باعتبار القائس، بل المراد هو النسبة الثابتة في نفس الأمر سواء كان هناك قائس أم لا.

٢١ـ قوله ﷺ: «نحو ذلك»

كالاختلاف بالتقدّم و التأخّر، والغنى والفقر.

٢٢ـ قوله ﷺ: «وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة»

لايخفى عليك دلالته على بداهة وجود النسبة.

٢٣ـ قوله ﷺ: «كالمؤلّفة من وجدان وفقدان»

أتى بكاف التشبيه ليدلّ على أنّه من ضيق التعبير، وأنّه ليس بتأليف حقيقة، كما سيصرّح ﷺ بذلك في الفرع الآتي. وذلك لأنّ العدم بطلان محض، والوجود بسيط أصيل، ولا معنى للتركّب والتأليف من أصيل وباطل.

٢٤ـ قوله ﷺ: «حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة»

أي: تقف المراتب أو السلسلة المفهومة ممّا تقدّم.

٢٥ـ قوله ﷺ: «فهي المطلقة»

تعريف الخبر باللام يفيد الحصر. ووجه انحصار الإطلاق فيه تعالى، أنّ إطلاق غيره نسبيّ حيث إنّ غيره مقيّد ومحدود. وأمّا إطلاقه تعالى فمطلق، إذ لاحدّ له مطلقاً، فهو الكامل في

من غير أن تكون محدودة إلّا بأنّها لا حدّ لها.[٢٦]

والأمر بالعكس ممّا ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة واعتبرناها مقيسة إلى ما هي أضعف منها؛ وهكذا، حتّى تنتهي[٢٧] إلى مرتبة من الكمال والفعليّة ليس لها من الفعليّة إلّا فعليّة أنْ لا فعليّة لها.

الأمر الثالث: تبيّن من جميع مامرّ[٢٨] أن للمراتب المترتّبة من الوجود حدوداً، غير أعلى المراتب، فإنّها محدودة بأنّها لا حدّ لها. وظاهرٌ أنّ هذه الحدود[٢٩] الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنّما هي من ضيق التعبير،

الإطلاق. فالعبارة من قبيل قولك: أنت الرجل.

٢٦ـ قوله ﷺ: «من غير أن تكون محدودة إلّا بأنّها لاحدّ لها»

الغرض من الاستثناء التأكيد على المستثنى منه. وليس استثناء حقيقيّاً. وهكذا في قوله ﷺ بعد سطرين: «ليس لها من الفعليّة أن لافعليّة لها».

وإنّما دلّ الاستثناء في مثله على التأكيد من جهة أنّ الأصل في الاستثناء الاتّصال، أي كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه؛ فذكر أداته قبل ذكر ما بعدها يوهم إخراج شيء مما قبلها، فإذا وليها شيء لم يكن ليدخل في المستثنى منه أشعر بأنّه لم يجد المتكلّم ما يستثنيه فاضطرّ إلى ذكر ما ليس داخلاً في المستثنى منه، كقول نابغة الذبياني:

ولاعيب فيهم غير أنّ سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب

قوله ﷺ: «بأنّها لاحدّ لها»

قال ﷺ في التذييل: «ولمّا كان الحدّ في معنى السلب كان نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الإيجاب، فيؤول إلى محوضة الوجود، وهو الصرافة.» انتهى.

٢٧ـ قوله ﷺ: «حتّى تنتهي»

أي: تنتهي المراتب أو السلسلة.

٢٨ـ قوله ﷺ: «تبيّن من جيمع مامرّ»

من إثبات تشكيك الوجود و ما تفرّع عليه من الفرعين السابقين.

٢٩ـ قوله ﷺ: «وظاهر أنّ هذه الحدود»

أي: هذه التقيّدات بالأعدام.

وإلّا فالعدم نقيض الوجود ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه.

وهذا المعنى ـ أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة [٣٠] ـ نوع من البساطة والتركيب في الوجود [٣١] غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أُخرىٰ، وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجيّه أو العقليّة أو الوهميّة. [٣٢]

٣٠ـ قوله ﷺ: «وعدم دخولها المؤدّى إلى الصرافة»

أي: عدم دخولها في المرتبة المطلقة.

قوله ﷺ: «وعدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة»

أي: عدم دخولها في المرتبة الّتي لاحدّ لها.

ثمّ لايخفى: أنّ قوله: «المؤدّي إلى الصرافة» يستفاد منه أنّ الصرف حين يوصف به الوجود يراد به الخالص من شوب العدم، ويساوق عدم التناهي واللامحدوديّة. وهذا غير الصرف حين يقع وصفاً للماهيّة، حيث يراد به الماهيّة مجرّدة عمّا عداها. قال ﷺ في مبحث الوجود الذهنيّ من بداية الحكمة: «الصرف من كلّ حقيقة: هو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط و الانضمام؛ كالبياض المتصوّر بحذف جميع الشوائب الأجنبيّة.» انتهى.

٣١ـ قوله ﷺ: «نوع من البساطة والتركيب في الوجود»

وهو التركّب من الوجود والعدم، ويعبّر عنه بالمحدوديّة وعدمها. ويستلزم هذا النوع من البساطة والتركيب نوعاً آخر من البساطة والتركيب، وهو التركيب من الماهيّة والوجود وعدمه؛ فإنّ الماهيّة عندهم حدّ للوجود، وعليه فالوجودات المحدودة مركّبة من ماهيّة ووجود، وأمّا الوجود الصرف الذي لاحدّ له فلا ماهيّة له.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ كلا التركيبين اعتباريّان، فإنّ العدم لاشيئيّة له، والماهيّة اعتباريّة لاحقيقة لها.

قوله ﷺ: «نوع من البساطة والتركيب»

مع ما قبله من قبيل اللّف والنشر المشوّشين.

٣٢ـ قوله ﷺ: «وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة أو العقليّة أو الوهميّة»

الأجزاء الخارجيّة، هما المادّة والصورة. فالمركّب منهما هو الجسم فقط، وغيره بسيط من جهة الأجزاء الخارجيّة.

والأجزاء العقليّة، هما الجنس والفصل. فالمركّب منهما هي الماهيّات المركّبة، وتنحصر عنده ﷺ في الأجسام. وذلك لأنّ الجنس والفصل، هما المادّة والصورة لابشرط؛ فما لامادّة ولا

الأمر الرابع: أنّ المرتبة كلّما تنزّلت، زادت حدودها، وضاق وجودها[٣٣]؛ وكلّما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب، قلّت حدودها، واتّسع وجودها، حتّى يبلغ أعلى المراتب، فهي مشتملة على كلّ كمال وجوديّ من غير تحديد، ومطلقة من غير نهاية.

الأمر الخامس: أنّ للوجود حاشيتين من حيث الشدّه والضعف، وهذا ما يـقضي بـه القول بكون الوجود حقيقة مشكّكة.[٣٤]

الأمر السادس: أنّ للوجود، بما لحقيقته من السعة والانبساط، تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة[٣٥]؛ ....

صورة له، فلاجنس ولا فصل له. اللّهمّ إلّا في اعتبار العقل، حيث يعتبر بعض الأعراض العامّة أجناساً للأنواع البسيطة، وبعض الخواصّ العارضة لها فصولاً.

والأجزاء الوهميّة، هي الأجزاء الكمّيّة، إذالكّم هوالعرض القابل للـقسمة الوهـميّة بـالذات. فالمركّب منها هوالكّم بأنواعه، وغيره بسيط بحسبها. هذا.

وقد تحصّل مما ذكره المصنّف ﵀ في هذا المقام أنّ المركّب بحسب وجود أجزاءه ينقسم إلى أربعة أقسام:

خارجيّ وعقليّ ووهميّ واعتباريّ.

٣٣ـ قوله ﵀: «زادت حدودها، وضاق وجودها»

المراد بالسعة وضيقة، اشتمال المرتبة على كمال أكثر أو أقلّ.

٣٤ـ قوله ﵀: «وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقة مشكّكة»

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بوحدة الوجود أو بتباين الوجودات. فإنّه على الأوّل لايكون للوجود حاشيتان. وأمّا على الثانى فهو وإن كان له حاشيتان، حيث إنّ المشّاء أيضاً قائل بوجود الواجب ووجود الهيولى، إلاّ أنّه ليس من حيث الشدّة والضعف.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ القول بـالتشكيك إنّـما يـقتضي ذلك بـعد ثـبوت وجـود الواجب والهيولى بأدلّتهما.

وإن شئت فقل: يقتضي ذلك بملاحظة وجود العلّيّة والمعلوليّة وبطلان التسلسل في العلل والمعاليل على ما ثبت في محلّه، وإلّا فالتشكيك في ذاته لايقتضي أزيد من الكثرة في الوحدة، سواء كانت الكثرة طوليّة أم عرضيّة، وسواء كانت الكثرة الطوليّة متناهية أم غير متناهية من الطرفين أو من طرف واحد.

٣٥ـ قوله ﵀: «تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة»

↩ لايخفى عليك: أنّ المراد من حقيقة الوجود هنا، هي الحقيقة الواحدة الّتي تكون ذات مراتب مشكّكة، أعني الوجود بأسره. وهو المعنى الأوّل من معاني حقيقة الوجود، الّتي مرّ ذكرها في بعض تعاليقنا على ذيل الفصل السابق.

يشهد لما ذكرنا أمران: الأوّل: جعل تخصّصها قسيماً لتخصّص الوجود بكلّ مرتبة من مراتبه، والثاني: وصفها بالسعة والانبساط، فإنّ السعة والانبساط من أوصاف حقيقة الوجود بالمعنى المذكور.

وهذا المعنى هو الظاهر أيضاً من كلامه في بداية الحكمة حيث قال ﷺ:

«تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة:

أحدها: تخصّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

ثانيها: تخصّصها بخصوصيّات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.

ثالثها: تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيّات ...» انتهى.

فإنّ إضافة التخصّص في ثاني الوجوه إلى ضمير المؤنّث الراجع إلى حقيقته الواحدة المذكورة في أوّل الوجوه، دليل على أنّ المراد بالحقيقة الواحدة في الوجه الأوّل هي حقيقة الوجود بالمعنى الذي ذكرنا، لأنّها هي التي لها مراتب.

وقال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ أيضاً في التعليقة، ص ٤٢: «الظاهر من كلامه أنّ مراده بها [حقيقة الوجود] الواقعيّة المطلقة الشاملة للواجب والممكنات.» انتهى.

لكن لايخفى عليك: أنّ الحقيقة بهذا المعنى إنّما يكون متخصّصاً بتخصّص الواجب تعالى حيث إنّه وجود مستقلّ لاحدّ له وسائر الموجودات روابط موجودة فيه. فهو بوحدته جامع لمتفرقاتها. ولولا ذلک لم يکن للحقيقة المذکورة تخصّص، بعد ما لم يکن هناک سوى المراتب الكثيرة الّتي كلّ مرتبة منها متخصّصة بنفس ذاتها، ولم يكن للمجموع تخصّص غير تخصّصاتها.

ولعلّ هذا هوالموجب لأن فسّر المصنّف ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥.تخصّص الحقيقة المذكورة بتخصّص الحقيقة المأخوذة بشرط لا الّتي هي أعلى مراتب التشكيک. وهو الواجب تعالى.

قوله ﷺ: «تخصّصاً»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «والذي يجب التنبيه عليه، أنّ السؤال عن ↩

وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة[٣٦]، التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراک؛ وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له.[٣٧]

تخصّص الوجود كان عند المتكلّمين متوجّهاً إلى مفهوم الوجود العامّ. وذلک لأنّهم لم يكونوا يرون حقيقة عينيّة للوجود، على ما هو المأثور عنهم. ولا يصحّ طرح نفس هذا السؤال بالنسبة إلى حقيقة الوجود العينيّة. وأمّا البحث عن تخصّص مفهوم الوجود، فليس ممّا يولّيه الفيلسوف القائل بأصالة الوجود كثير عناية.

ولذلک نرى أنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهيّة في الأذهان، فيتوهّم أنّ للوجود طبيعة كلّيّة، ويحصل تخصّصها بإضافتها إلى الماهيّات أو بسبب آخر.» انتهى.

ولقد أجاد ـ دام ظلّه ـ فيما أفاد. ويشهد له تعبيرهم. بالتخصّص المقابل للعموم، اللذين كلاهما من صفات المفهوم؛ فإنّ التخصّص هو الخروج عن العموم الأوّل، ولا يلازم التشخّص، كما لايخفى، بينما الذي هو من صفات حقيقة الوجود، إنّما هو التشخّص.

ثمّ لايخفى عليک أوّلاً: أنّ التخصّص كما لاينافي الكلّيّة ـ كما يشهد له القسم الثالث وهو التخصّص بالماهيّات ـ كذلک لاينافي السعة والانبساط، ويشهد له القسم الأوّل، وهو تخصّص حقيقة الوجود بنفس ذاتها. وثانياً: أنّ التخصّص غير التميّز لأنّه وصف نفسيّ بخلاف التميّز.

٣٦ـ قوله ﷺ: «وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة»

ولا فرق في ذلک بين أن توجد في تلک المرتبة كثرة وأن لاتوجد. فإنّه على تقدير وجود الكثرة أيضاً تتخصّص كلّ واحدة من تلک المتكثّرات بنفس تلک المرتبة التي هي عين وجودها.

قوله ﷺ: «وتخصّصها بمرتبة من مراتبه»

أي: بكلّ مرتبة من مراتبه كما لايخفى.

٣٧ـ قوله ﷺ: «وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له»

لعلّ المراد بالماهيّات الأعمّ من النوعيّة والفرديّة، حتّى يشمل تخصّص الوجود بكونه إنساناً وفرساً وشجراً وحجراً، وتخصّصه بكونه زيداً وعمراً وبكراً وخالداً.

قوله ﷺ: «وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له»

لايخفى عليک: أنّ في هذه الجملة نفسها دلالة على أنّ تحديد الماهيّات للوجود ليس إلّا تجوّزاً ومسامحة. وذلک لأنّ الماهيّات إذا كانت منبعثة عن الوجود لم يمكن أن تكون محدّدة

ومن المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيّات.[٣٨]

له، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه.

٣٨ـ قوله ﷺ: «أمر يعرضه بعرض الماهيّات»

أي: يكون إسناد هذا التخصّص إلى الوجود إسناداً إلى غير ما هو له. وهو نظير ما مرّ في أوّل الفصل من أنّ الكثرة الماهويّة تنسب إلى الوجود بالعرض.

الفصل الرابع
في شطر من أحكام العدم[1]

قد تقدّم أنّ العدم لاشيئيّة له[2]، فهو محض الهلاک والبطلان.[3]

وممّا يتفرّع عليه أن لا تمايز في العدم؛ إذ التمايز بين شيئين[4] إمّا بتمام الذات كالنوعين تحت مقولتين، أو ببعض الذات كالنوعين تحت مقولة واحدة، أو بما يعرض الذات كالفردين من نوع؛ ولا ذات للعدم.

نعم! ربما يضاف العدم إلى الوجود، فيحصل له حظّ من الوجود، ويتبعه نوع من التمايز[5]؛

١ـ قوله ﷺ: «في شطر من أحكام العدم»

لمّا كان موضوع الحكمة الإلهيّة هو الوجود، كان البحث عن العدم استطرادياً، كما صرّح بذلک مشايخنا.

٢ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم أنّ العدم لاشيئيّة له»

تقدّم في الفصل الثاني ذيل قوله: «وثامنها».

٣ـ قوله ﷺ: «فهو محض الهلاک والبطلان»

الظاهر أنّ الفاء للسببيّة. أي فإنّه هو محض الهلاک والبطلان.

٤ـ قوله ﷺ: «إذ التمايز بين شيئين»

ما ذكره من الأقسام هو المشهور بينهم في تمايز الماهيّات. والأمثلة التي ذكرها كلّها من الماهيّات. ولكن يمكن أن يقال: إنّ القسم الأوّل ـ وهو التمايز بتمام الذات ـ يشمل تمايز الوجودين أيضاً. فإنّ الوجود على ما مرّ من بساطته يتمايز شخصان منه بتمام ذاتيها اللّتين ليستا إلّا الوجود، على مامرّ في الفصل السابق، من أنّ ما به الامتياز بين الوجودات عين ما به الاشتراک وهو الوجود. وعلى هذا يتمّ الحصر، ولا يرد عليه النقض بتمايز الوجودين.

٥ـ قوله ﷺ: «فيحصل له حظّ من الوجود ويتبعه نوع من التمايز»

كعدم البصر، الذي هو العمى، المتميّز [٦] من عدم السمع، الذي هو الصَمَم؛ وكعدم زيد، وعدم عمرو، المتميّز أحدُهما من الآخر.

وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العلّيةَ والمعلوليّةَ حذاءَ ما للوجود من ذلك، فيقول[٧]: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، حيث يضيف العدم إلى العلّة والمعلول، فيتميّز العدمان، ثمّ يبني عدم المعلول على عدم العلّة، كما كان يتوقّف وجود المعلول على وجود العلّة؛ وذلك نوع من التجوّز، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقّف.

ونظير العدم المضاف العدم المقيّد بأيِّ قيدٍ يقيّده[٨]، كالعدم الذاتيّ[٩]،

ليس مراده ﷺ إنّ العدم بإضافته إلى الوجود يكتسب الوجود والعينيّة حقيقة، حتّى تكون الإضافة إلى الوجود واسطة في ثبوت الوجود للعدم أيضاً.

بل مراده ﷺ ـ كما أنّ في كلامه الآتي من قوله: «وذلك نوع من التجوّز» دلالة عليه ـ أنّ الإضافة إلى الوجود تصير واسطة لعروض أحكام الوجود المضاف إليه للعدم أيضاً، ويحصل له حظّ من الوجود في اعتبار العقل.

وبعبارة أُخرى: يسند أحكام الوجود ـ وهو المضاف إليه ـ إلى العدم ـ وهو المضاف ـ من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

وأمّا وجه دلالة قوله: «وذلك نوع من التجوّز» على ما ذكرنا، فهو أنّه لو كان قد حصل لعدم العلّة حظّ من الوجود حقيقة، وكذا لعدم المعلول، لم يكن في إسناد العلّيّة والمعلوليّة إليهما شيء من التجوّز.

٦ـ قوله ﷺ: «العمى المتميّز»

في بعض النسخ: «العمى والمتميّز». والصحيح ما أثبتناه على وفق ما في الطبعة الأُولى.

٧ـ قوله ﷺ: «فيقول»

في بعض النسخ: «يقال». والصحيح ما أثبتناه.

٨ـ قوله ﷺ: «ونظير العدم المضاف العدم المقيّد بأيّ قيد يقيّده»

في كونه يتميّز عن عدم آخر مقيّد بخلاف هذا القيد.

قوله ﷺ: «بأيّ قيد يقيّده»

يعني بأيّ قيد ينقص من شموله، دون ما كان من القيود التوضيحيّة.

٩ـ قوله ﷺ: «كالعدم الذاتيّ»

والعدم الزمانيّ[١٠]، والعدم الأزليّ[١١]. في جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم، ويفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم[١٢]، ثمّ يقيّد المفهوم، فيتميّز المصداق؛ ثمّ يحكم على المصداق

ويسمّى العدم المجامع، وهو عدم الشيء في حدّ ذاته، وهذا العدم هو الذي يتّصف به الممكن، لأنّه في حدّ ذاته معدوم بالحمل الشائع. ولمّا كان هذا العدم ذاتيّاً له فهو مجامع لوجوده بعد أستناده إلى العلّة، فجميع الممكنات الموجودة لها الوجود بعلل خارجة، وليس لها في حدّ ذاتها إلّا العدم. فالعدم الذاتيّ صفة لكلّ ممكن موجود، حيث إنّه معدوم في ذاته موجود بعلّته.

ويقابل العدم الذاتيّ العدم الغيريّ، ويسمّى العدم المقابل، وهو عدم الممكن بانعدام علّته، ومن الواضح أنّه عدم لايجامع الوجود فراجع الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من بداية الحكمة.

فالعدم الذاتيّ يتميّز بتقيّده بالذاتيّ عن العدم الغيريّ.

١٠ـ قوله ﷺ: «والعدم الزمانيّ»

وهو عدم الشيء في زمان، بأن يكون هناك زمان يكون فيه الشيء معدوماً. ويقابله العدم غير الزمانيّ، وهو انعدام الشيء لا في زمان، كالعدم الذي لعالم المادّة قبل وجوده.

فالعدم الزمانيّ يتميّز بتقيّده بالزمانيّ عن العدم غير الزمانيّ.

١١ـ قوله ﷺ: «والعدم الأزليّ»

وهو العدم الّذي لاأوّل له، كما في كلّ معدوم لم يوجد أصلاً.

ويقابله العدم الحادث وهو العدم الذي له أوّل، كما في كلّ شيء عدم بعد الوجود. فالعدم الأزليّ يتميّز لتقيّده بقيد الأزليّ عن العدم الحادث.

١٢ـ قوله ﷺ: «يتصوّر مفهوم العدم ويفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم»

أي: يتصوّر مفهوم العدم مطلقاً أي مفهوم العدم من غير أن يضاف أو يقيّد بشيء، ويفرض له مصداق. فيكون ذلك المصداق مصداقاً لمفهوم العدم المطلق، أي مصداقاً لمفهوم العدم المجرّد من كلّ من الإضافة أو التقييد فيعمّ كلّ عدم. فالإطلاق هنا قيد لمفهوم العدم، أي للعدم بالحمل الأوّليّ فهو غير العدم المطلق الذي يراد به أن لايكون هناك شيء أصلاً من الواجب والممكن، حيث إنّ الإطلاق فيه قيد للعدم بالحمل الشائع أعني مصداق العدم. ويقصد من الإطلاق انبساط العدم على جميع ما يفرض من الظروف بأن لايبقى هناك ظرف للوجود. والعدم المطلق بالمعنى الثاني هوالذي يعدّ من المحالات الذاتيّة ـ راجع الأسفار، ج ١، ص ١٧٩

ـ على ما له من الثبوت المفروض ـ بما يقتضيه من الحكم، كاعتبار عدم العدم قبال العدم[١٣]، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود.

وبذلك[١٤] يندفع الإشكال في اعتبار عدم العدم، بأنّ العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم[١٥]؛ وهو، بما أنّه رافع للعدم المضاف إليه، يقابله تقابلَ التناقض. والنوعيّة والتقابل

ـ فإنّه مساوق لعدم الممكن والواجب بذاته، وعدم الواجب بذاته محال بذات، وإلّا لم يكن وجود الواجب بذاته واجباً بالذات.

قوله ﷺ: «ويفرض له مصداق»

حيث يعتبر العقل اللاواقعيّة واقعيّة، ثمّ يراها مصداقاً للعدم.

١٣ـ قوله ﷺ: «كاعتبار عدم العدم قبال العدم»

فالعقل يتصوّر مفهوم العدم ويفرض له مصداقاً، ثم يضيفه إلى العدم. فيتميّز المصداق، وهو عدم العدم، من عدم الوجود. ثمّ يحكم على عدم العدم بأنّه مقابل للعدم، كما أنّ عدم الوجود مقابل للوجود.

١٤ـ قوله ﷺ: «وبذلک»

أي: بما ذكر من أنّه يتصوّر العقل مفهوم العدم ويفرض له مصداقاً عل حدّ سائر المفاهيم.

١٥ـ قوله ﷺ: «العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم»

فإنّ العدم نوعان: عدم العدم، وعدم الوجود. وإن شئت فقل: إنّ نوع الشيء هو الشيء مقيّداً بقيد يخصّصه. فالحيوان الناطق نوع من الحيوان، والحيوان الصاهل نوع آخر منه، وهكذا.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ النوع هنا لم يرد بشيء من معنييه المصطلح عليهما في المنطق، فإنّ النوع الحقيقيّ هو المقول على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب ماهو، فالنوع بهذا المعنى هي الماهيّة التامّة، كما سيأتي من المصنّف ﷺ أيضاً في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، والعدم ليس ماهيّة. والنوع الإضافيّ أيضاً هي الماهيّة الّتي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو.

فالمراد بالنوع هنا هو معناه اللغويّ، وهو القسم. وهذا المعنى يعمّ النوع الإضافيّ والصنف وغيرهما. كما أنّ النوع الإضافيّ يعمّ النوع الحقيقيّ وغيره. وهذا نظير قولهم: إنّ الوجود نوعان: مجرّد ومادّيّ. والوجود ليس ماهيّة.

اللّهمّ إلّا أن يتوسّع في تعريف النوع الإضافيّ، فيجعل كلّ كلّيّ أخصّ من كلّيّ آخر نوعاً بالنسبة إليه. فعند ذلک يكون المراد بالنوع هاهنا النوع الإضافيّ.

لايجتمعان ألبتّة[١٦].

وجه الاندفاع ـ كما أفاده صدرالمتألّهين(ره)[١٧] ـ أنّ الجهة مختلفة؛ فعدم العدم، بما أنّه مفهوم أخصّ من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم[١٨]، نوع من العدم؛ وبما أنّ للعدم المضاف اليه

١٦ـ قوله ﷺ: «والنوعيّة والتقابل لايجتمعان ألبتّة»

فإنّ نوع الشيء هو الشيء، لضرورة تحقّق المقسم في كلّ من الأقسام وحمله عليه. كالحيوان يحمل على الإنسان، والوجود يحمل على واجب الوجود. وأمّا متقابل الشيء فهو غيره غيريّة ذاتيّة، ولا يمكن حمله عليه. والهوهويّة والغيريّة الذاتيّة لاتجتمعان.

١٧ـ قوله ﷺ: «كما أفاده صدرالمتألّهين ﷺ»

حيث قال في الأسفار، ج ١، ص ٣٥٣: «فموضوع النوعيّة والتقابل مختلف. كيفا والنوعيّة من أحوال المعقول بما هو معقول؟! لأنّه كسائر المعاني المنطقيّة من ثواني المعقولات والتقابل من الأحوال الخارجيّة للأشياء. لأنّ المتقابلين مما يجتمعان في الذهن.»

أقول: قدمرّ في بعض تعاليقنا آنفاً أنّ العدم لايمكن أن يكون نوعاً بشيء من معنييه المصطلح عليهما في المنطق. فلعلّه عدّه نوعاً بنوع من التوسّع.

١٨ـ قوله ﷺ: «بما أنّه مفهوم أخصّ من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم»

فموضوع النوعيّة هو مفهوم عدم العدم. وموضوع التقابل هو مصداق عدم العدم، ذلك المصداق المفروض. هذا.

ولكن يبدو أنّ موضوع النوعيّة ليس هو مفهوم عدم العدم. فإنّه قدمرّ أنّ النوع هيهنا بمعنى القسم، والذي هو من أقسام العدم هو عدم العدم بما له من المصداق، لانفس المفهوم.

والذي ينبغي أن يقال: أنّ العدم هو ما يقابل الوجود، فلا ينقسم إلى عدم الوجود وعدم العدم. بل إنّه بعد ما يعتبر العقل للعدم وجوداً، يصير العدم أيضاً من الوجود. فعدمه أيضاً عدم للوجود، لكنّه عدم للوجود الاعتباريّ، وعدم الوجود عدم للوجود الحقيقيّ.

فالمراد بالوجود المضاف إليه هو الوجود المطلق الأعمّ من الحقيقيّ والاعتباريّ، وبذلك ينقسم العدم المضاف إلى هذا الوجود إلى ما هو عدم للوجود الحقيقيّ، وما هو عدم للوجود الاعتباريّ، ويعبّر عن هذا بعدم العدم.

العدم (عدم الوجود) ← { عدم الوجود (عدم الوجود الحقيقيّ) ؛ عدم العدم (عدم الوجود الاعتباريّ) }

ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفعَ النقيض للنقيض، يقابله العدم المضاف.

وبمثل ذلک يندفع ما أُورد على قولهم: «المعدوم المطلق[١٩] لايخبر عنه»، من أنّ القضيّة[٢٠] تناقض نفسها، فإنّها تدلّ على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق، وهذا بعينه خبر عنه[٢١]. ويندفع[٢٢] بأنّ المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض في الواقع لا خبر عنه، وبما أنّ لمفهومه

ويدلّ على ما ذكرنا ماحكاه عن صدرالمتألّهين ﷺ من قوله: «وبما أنّ للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً ...»

وبهذا يتّضح أنّ عدم العدم نوع من عدم الوجود، أعني الوجود المطلق الأعمّ من الحقيقيّ والاعتباريّ، ومقابل للوجود ـ الوجود الاعتباريّ ـ فلاإشكال.

١٩ـ قوله ﷺ: «المعدوم المطلق»

أي: ما لاوجود له أصلاً، لا في الذهن ولا في الخارج.

٢٠ـ قوله ﷺ: «من أنّ القضيّة»

في بعض النسخ: «بأنّ القضيّة». والصحيح ما أثبتناه. لأنّه بيان «ما» في قوله: «ما أُورد».

٢١ـ قوله ﷺ: «وهذا بعينه خبر عنه»

أي: هذا المدلول بعينه خبر عنه. فالمشار إليه بقوله: «هذا» هو المدلول المستفاد من قولهﷺ: «تدلّ على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق».

ويمكن أن يكون إشارة إلى «عدم الإخبار عن المعدوم المطلق». الّذي هو مصداق المدلول.

٢٢ـ قوله ﷺ: «ويندفع»

لايخفى: أنّه لايرتفع المناقضة بما ذكره. وذلک لأنّ قوله: «المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض في الواقع لاخبر عنه» كقوله: «المعدوم المطلق بالحمل الشائع لايخبر عنه» إخبار عن المعدوم المطلق في نفس الزمان الذي يحكم بأنّه «لاخبر عنه» أو «لايخبر عنه». كما أنّ في قوله: «وبما أنّ لمفهومه ثبوتاً مّا ذهنياً يخبر عنه بأنّه لايخبر عنه» وكذا في قوله: «المعدوم المطلق بالحمل الأوّليّ يخبر عنه بأنّه لايخبر عنه» مناقضة واضحة بين قوله: «يخبر عنه» وقوله: «لايخبر عنه». هذا.

ويبدو أنّ من اللازم أن نلاحظ أوّلاً أنّه ما هي علّة عدم إمكان الإخبار عن المعدوم المطلق، ثمّ نتأمّل مدى دلالتها.

فنقول: استدلّ على ذلک ـ كما صرّح ﷺ به في بداية الحكمة، وسيشير إليه أيضاً في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة من هذا الكتاب ـ بأنّه إنّما يخبر عن شيء بشيء، والعدم لاشيئية له.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا البرهان إنّما يجري في الإخبار الإيجابيّ على وجه الحمل الشائع فقط. فإنّا إذا التفتنا إلى أنّ السلب في القضيّة السالبة متوجّه إلى المحمول، وإلى أنّ السالبة تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً، علمنا أنّ الإخبار السلبيّ يجوز أن يكون إخباراً عن المعدوم، كما يجوز أن يكون إخباراً عن الموجود. وبعبارة أخرى: الإخبار السلبيّ ليس إخباراً عن شيء بشيء. بل إنّما هو إخبار إمّا عن شيء بلاشيء أو عن لاشيء بلاشيء.

والحمل الأوّليّ أيضاً ليس إخباراً عن شيء بشيء. بل إنّما هو إخبار عن كون الموضوع هو نفسه؛ سواء كان الموضوع شيئاً، أي أمراً وجوديّاً، كما نقول: «الإنسان إنسان؛ أولا شيئاً، كما تقول: العدم عدم.

إذا تبيّن ذلك، نقول: قولنا: «المعدوم المطلق لايخبر عنه» إخبار سلبيّ، ولا يناقض قولنا «لايخبر عنه» بعد ما كان الإخبار المنفيّ هو الإخبار الإيجابيّ على وجه الحمل الشائع.

ويشهد لما ذكرنا: أنّه يصحّ سلب كلّ وجود وكلّ كمال وجوديّ عن المعدوم المطلق، كأن تقول: المعدوم المطلق ليس بموجود، وليس بحيّ وليس بعالم، وليس بقادر، وليس بشيء. كما أنّه يمكن حمله على نفسه بالحمل الأوّليّ فيقال: المعدوم المطلق معدوم مطلق. وقد عثرت بعد ذلك على كلام من الشيخ في إلهيّات الشفاء، ص ٢٩٥، يؤيّد ما ذكرنا حيث قال: «والمعدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب» وقال المحقّق النراقيّ ﴿ في شرحه: «إشارة إلى دفع سؤال هو أنّ قوله: «لم يكن عنه خبر ولم يكن معلوماً» إخبار عن المعدوم المطلق بعدم الخبر والعلم، وقد سبق: «أنّه لايخبر عنه ولا يعلم» انتهى. وحاصل الدفع أنّ المراد ما سبق أنّ المعدوم المطلق لايخبر عنه بالإيجاب، وهذا القول قضيّة سالبة وليست معدولة حكم فيها على المعدوم بعدم الخبر والعلم. (شرح الإلهيّات، من الشفاء، ص ٢٤٩).

ولا يخفى: أنّ الأولى أن يقال بدل الجملة الأخيرة: وليست معدولة حمل فيها عدم الخبر والعلم على المعدوم المطلق. وذلك لأنّ الذي ليس موجودا في السالبة هو الحمل دون الحكم. إذيحكم فيها بعدم وجود المحمول للموضوع. هذا

وبعد ذلك كلّه يبدو أنّ الإخبار في مصطلحاتهم مشترك بين معنيين:

الأوّل: كلّ ما كان مفاد القضيّة والخبر سواء كانت القضيّة موجبة، أم سالبة، وسواء كان الحمل فيها أوّليّاً أو شائعاً. وهذا المعنى هو المقابل للإنشاء

الثاني: مفاد القضيّة الموجبة التي يكون الحمل فيها شائعاً.

ثبوتاً مّا ذهنيّاً يُخبَر عنه بأنّه لا يخبر عنه، فالجهتان مختلفتان. وبتعبير آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبَر عنه[٢٣]، وبالحمل الأوّليّ يخبَر عنه بأنه لا يخبر عنه.

وبمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا[٢٤] توهم التناقض؛ كقولنا: الجزئيّ

ويؤيّده ما جاء في تعريف الوجود من أنّه هو ما يمكن أن يخبر عنه. فإنّ الإخبار الذي يكون من خواصّ الوجود إنّما هو الإخبار بهذا المعنى، وإلّا فالعدم أيضاً يمكن أن يخبر عنه بأنّه عدم وأنّه ليس بموجود وليس بعالم. وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: لعلّ أوّل من تنبه لهذه المسألة أعني عدم إمكان الإخبار عن المعدوم المطلق استعمل الإخبار بالمعنى الثاني، ثمّ جاء بعده الآخرون فتوهّموا المعنى الأوّل، وأشكل عليهم الأمر فتصدّوا لحلّه.

٢٣ـ قوله ﷺ: «المعدوم المطلق بالحمل الشائع لايُخبَر عنه»

إذا حكم بحكم على موضوع فإمّا أن يراد من الموضوع مفهومه، كقولنا: الإنسان كلّيّ، وإمّا أن يراد منه مصداقه، أي يكون المفهوم عنواناً حاكياً للمصداق، كقولنا: الإنسان متحيّز أو كاتب: فللدلالة على أخذ الموضوع على النّحو الأوّل يقيّدونه بقولهم «بالحمل الأوّليّ» فيقال مثلاً: الإنسان بالحمل الأوّليّ كلّيّ، أي مفهوم الإنسان كلّيّ. كما أنّ للدلالة على أخذه على النحو الثاني يقيّدونه بقولهم: «بالحمل الشايع» فيقال مثلاً: الإنسان بالحمل الشائع كاتب. أي مصداق الإنسان كاتب.

فالمراد من المعدوم المطلق بالحمل الشائع، مصداق المعدوم المطلق. كما أنّ المراد من المعدوم المطلق بالحمل الأوّليّ، مفهوم المعدوم المطلق.

وممّا ذكر يظهر:

أوّلاً: أنّ القيدين المذكورين مشتركان لفظاً بين ما يكون قيداً للموضوع ويبيّن حال ما حكم عليه أنّه المفهوم أو المصداق. وبين ما يكون قيداً للقضيّة ويبيّن كيفيّة الحمل وأنّ اتّحاد المحمول بالموضوع هل هو اتّحاد ما هويّ ومفهوميّ أو اتّحاد مصداقيّ.

وثانياً: أنّه ﷺ حاول دفع التناقض بين القضيّتين ـ «المعدوم المطلق لايخبر عنه» و «المعدوم المطلق يخبر عنه» ـ باختلاف الموضوع وأنّ الموضوع في إحدى القضيّتين مفهوم الموضوع وفي الأُخرى مصداقه.

٢٤ـ قوله ﷺ: «وبمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا»

لايخفى عليك: أنّ الذي هو مثل ما تقدّم ليس إلّا قولنا: اجتماع النقيضين ممتنع وهو

جزئيّ، وهو بعينه كلّيّ يصدق على كثيرين؛ وقولنا: اجتماع النقيضين ممتنع، وهو بعينه ممكن موجود في الذهن؛ وقولنا: الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، واللاثابت في الذهن[٢٥] ثابت فيه، لأنه معقول موجود بوجود ذهنيّ.

فالجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّلي[٢٦]، كلّيّ صادق على كثيرين بالحمل الشائع؛ واجتماع

بعينه ممكن موجود في الذهن. حيث إنّ الموضوع للإمكان مفهوم اجتماع النقيضين، ويعبّر عنه باجتماع النقيضين بالحمل الأوّليّ والموضوع للامتناع مصداقه، أي اجتماع النقيضين بالحمل الشائع.

وهذا كما أنّ موضوع النوعيّة كان هو مفهوم عدم العدم، وموضوع التقابل هو مصداقه. وكما كان موضوع عدم الإخبار هو المعدوم المطلق بالحمل الشائع وموضوع الإخبار هو المعدوم المطلق بالحمل الأوّليّ.

فالتهافت ارتفع فيها باختلاف الموضوع.

وأمّا المثالان الآخران فقد رفع التهافت الذي يتراءى فيها باختلاف الحمل، على ما سيأتي في بيانه.

نعم يمكن رفع التهافت المذكور فيها أيضاً باختلاف الموضوع فإنّ الجزئيّ بالحمل الشايع جزئيّ والجزئيّ بالحمل الأوّليّ كلّيّ. وكذا اللاثابت في الذهن بالحمل الشائع لاثابت في الذهن واللاثابت في الذهن بالحمل الأوّليّ ثابت فيه. فليته رفع الإشكال فيها بهذا البيان حتّى يتمّ قوله ﵀: «وبمثل ما تقدّم ...».

٢٥ـ قوله ﵀: «اللاثابت في الذهن»

أي: اللاموجود في الذهن. وهو الذي ليس موجوداً في الذهن سواء أكان موجوداً في الخارج أم معدوماً فيه أيضاً.

٢٦ـ قوله ﵀: «فالجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ»

الفاء للسببيّة. أي فإنّ الجزئيّ جزئيّ ... . والجملة تعليل لقوله ﵀: «وبمثل ما تقدّم أيضاً تندفع الشبهة».

قوله ﵀: «فالجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ، كلّيّ صادق على كثيرين»

ظاهره رفع التناقض باختلاف الحمل مع وحدة الموضوع في القضيتين بأن يكون الموضوع في القضيتن هو الجزئيّ بالحمل الأوّليّ، أي مفهوم الجزئيّ، فمفهوم الجزئيّ جزئيّ، أي هو نفسه بالحمل الأوّليّ. وهذا المفهوم بعينه كلّيّ أي من مصاديق الكلّيّ بالحمل الشائع. فإنّ مفاد

النقيضين ممكن بالحمل الأوّليّ[٢٧]، ممتنع بالحمل الشائع؛ واللاثابت في الذهن لاثابت فيه بالحمل الأوّليّ[٢٨]، ثابت فيه بالحمل الشائع.

الحمل الأوّليّ كون الشيء هو هو، أي كون الموضوع هو نفس المحمول ماهيّة ومفهوماً. ومفاد الحمل الشائع كون الموضوع مصداقاً للمحمول. هذا.

ولكن يمكن دفع التناقض بوجه آخر هو اختلاف الموضوع كما مرّ آنفاً بأن يراد بالجزئيّ في الأولى الجزئيّ بالحمل الشائع، أي مصداق الجزئيّ؛ فإنّ مصداق الجزئيّ جزئيّ، ويراد به في الثانية الجزئيّ بالحمل الأوّليّ، أي مفهوم الجزئيّ؛ فإنّ مفهوم الجزئيّ كلّيّ، إذ يصدق على زيد وعمرو وبكر و...

ولا يخفى: أنّه لايمكن حمل كلام المصنّف ﷺ على هذا الوجه، وإلّا لقال: فالجزئيّ بالحمل الشائع جزئيّ، والجزئيّ بالحمل الأوّليّ كلّيّ.

٢٧ـ قوله ﷺ: «واجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأوّليّ»

لايخفى: أنّ الحمل في كلتا القضيّتين شائع ـ فدفع التناقض إنّما هو باختلاف الموضوع، فقيدا بالحمل الأوّليّ وبالحمل الشائع يرجعان إلى الموضوع؛ أي: اجتماع النقيضين بالحمل الأوّليّ ـ وهو مفهوم اجتماع النقيضين ـ ممكن؛ واجتماع النقيضين بالحمل الشائع ـ أي مصداق اجتماع النقيضين ـ ممتنع. فكان عليه أن يأتي بالقيدين بعد الموضوع وقبل المحمول.

٢٨ـ قوله ﷺ: «واللاثابت في الذهن لاثابت فيه بالحمل الأوّليّ»

ما ذكرناه في مسألة «الجزئيّ جزئيّ وكلّيّ» جار بعينه في هذه المسأله، طابق النعل بالنعل والقذّة بالقذّة.

نعم لايخفى وجود فرق بينهما، وهو أنّ الموضوع للكلّيّة هو مفهوم الجزئيّ بما أنّه مفهوم ووجود ذهنيّ، والموضوع للثبوت هو مفهوم اللاثابت بما أنّه وجود خارجيّ وعلم، أي بما أنّه أمر ثابت في الذهن.

وبعبارة أخرى: الموضوع في الأوّل هو المفهوم من جهة أنّه ما به ينظر، وفي الثاني هو المفهوم من حيث إنّه ما فيه ينظر.

الفصل الخامس
في أنّه لا تكرّر في الوجود[1]

كلّ موجود في الأعيان فإنّ هويّته العينيّة[2] وجوده، على ما تقدّم من أصالة الوجود،

١ـ قوله ﷺ: «في أنّه لاتكرّر في الوجود»

لايوجد هذا المبحث في كلام من تقدّمه ﷺ من الحكماء. فهو من مبدعاته ﷺ. كما صرّح بذلك شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ

ولا يخفى أنّ هذا العنوان أولى من عنوان امتناع إعادة المعدوم من وجوه:

الأوّل: أنّه أشمل منه، حيث إنّه يشمل تكرر الوجود من دون انعدام وجوده الأوّل، بخلافه.

الثاني: أنّه داخل في مباحث الفلسفة لأنّ موضوعه الوجود. وذلك بخلاف امتناع إعادة المعدوم، فإنّ موضوعه المعدوم، والبحث عن العدم في الفلسفة ليس إلّا استطراداً.

الثالث: أنّ التعبير بالتكرّر أولى من الإعادة، لأنّ الإعادة لكونه متعديّاً يوهم أنّ الممتنع إنّما هو صدوره عن الفاعل لانفسه، بخلاف التكرّر فإنّه لكونه لازماً يفيد أنّ المستحيل نفس التكرّر.

وبما ذكرنا يظهر أنّه كان الأولى تقديم هذا الفصل على مباحث العدم وذكره في كلّيات مباحث الوجود. ولعلّه أخّره عن مباحث العدم لتوقّف دفع الاعتراض الأوّل على عدم التمايز في الأعدام.

قوله ﷺ: «لاتكرّر في الوجود»

التكرّر وهو وجود الشيء مرة بعد أخرى قد يطلق ويراد به تكرّر الشيء بمثله كما يقال في العدد: إنّه يحصل من تكرّر الواحد. وقد يراد به تكرّر الشيء بعينه وهوالمراد هنا وإن شئت فقل: المراد من التكرّر هنا هو التكرّر بالدقة العقليّة بأن يوجد موجود واحد ثانياً بعين الوجود الأوّل، بأن يكون الثاني هو نفس الأوّل حقيقة من دون أيّ تمايز. والاثنينيّة يستلزم التمايز، فتكرّر الوجود بعينه تشتمل على التناقض: وهو اجتماع التمايز وعدم التمايز. فالقضيّة من القضايا التي يستتبع مجرّد تصوّرها تصديقها. ولعلّه لما ذكرنا عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم من البديهيّات.

٢ـ قوله ﷺ: «هويّته العينيّة»

والهويّة العينيّة[٣] تأبىٰ بذاته الصدق على كثيرين، وهو التشخّص، فالشخصيّة للوجود بذاته[٤]. فلو فرض لموجود وجودان، كانت هويّته العينيّة الواحدة كثيرة وهي واحدة؛ هذا محال.

وبمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثلين من جميع الجهات[٥]؛ لأنّ لازم فرض مثلين اثنين، التمايُز بينهما بالضرورة، ولازم فرض التماثل من كلّ جهة، عدم التمايز بينهما، وفي ذلك اجتماع النقيضين؛ هذا محال.

وبالجملة! من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان

أي: ما به هوهو

٣ـ قوله ﷺ: «والهويّة العينيّة»

أي: الهويّة العينيّة المذكورة وهو الوجود. فاللام للعهد الذكريّ.

٤ـ قوله ﷺ: «فالشخصيّة للوجود بذاته»

أي: فإنّ الشخصيّة للوجود. فالفاء للسببيّة.

٥ـ قوله ﷺ: «وبمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثلين من جميع الجهات»

هذه القاعده غير قاعدة استحالة تكرر الوجود، وإن كانت العلة في امتناعهما واحدة وهي امتناع وحدة الكثير.

وبعبارة أُخرى: المحذور وهو لزوم العينيّة مع فرض الاثنينيّة فيهما واحد. ولكنّهما قاعدتان لكلّ منهما موضوعه الخاصّ.

كما أن كلتا القاعدتين غير قاعدة امتناع اجتماع المثلين، وإن كان جميعها مشتركة في محذور واحد هو لزوم التناقض بالتأدية إلى وجود التمايز وعدمه.

وقد صرّح ﷺ في الفصل الخامس من المرحلة السابعة بأنّ العلّة في امتناع اجتماع المثلين هي استحالة تكرّر الوجود.

قوله ﷺ: «استحالة مثلين من جميع الجهات»

المثلان هما المشاركان في الماهيّة النوعيّة ـ وقد مرّ في الفصل الثاني ـ فهما يتّحدان في الذات والذاتيّات، وإن كانا مختلفين في ما سوى ذلك وهي العرضيّات. ومن العرضيّات الوجود. ووجود مثلين من جميع الجهات هو بأن يشتركا في جميع العرضيّات كما يشتركان في الماهيّة النوعيّة. ويستلزم ذلك كونها ذا وجود واحد وهما اثنان.

الوجودان مثلاً[٦] واقعين في زمان واحد من غير تخلّل العدم بينهما، أو منفصلين يتخلّل العدم بينهما. فالمحذور[٧] ـ وهو لزوم العينيّة مع فرض الاثنينيّة ـ في الصورتين سواء.

والقولُ بأنّ الوجود الثاني متميّز من الأوّل[٨] بأنّه مسبوق بالعدم بعد الوجود، بخلاف الأوّل[٩]؛ وهذا كافٍ في تصحيح الاثنينيّة، وغير مضرٍّ بالعينيّة، لأنّه تميّز بعدم.

مردودٌ[١٠] بأنّ العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميّز؛ وليس فيه ذات متّصفة بالعدم

٦ـ قوله ﷺ: «سواء كان الوجودان مثلاً»

أتى بقوله مثلاً لعدم انحصار التكرّر في الوجودين، فإنّ تكرّر الوجود هو وجوده بأكثر من وجود واحد. سواء كانت وجودين أو أكثر.

٧ـ قوله ﷺ: «فالمحذور»

أي: فإنّ المحذور. فالفاء للسببيّة.

٨ـ قوله ﷺ: «والقول بأنّ الوجود الثاني متميّز من الأوّل»

لمّا كان المخالف في المسألة إنّما يدّعي جواز تكرّر الوجود بعد انعدامه، وهو المعتبر عنه بإعادة المعدوم، تصدّى للدفاع عنه. وأمّا تكرّر الوجود من غير تخلّل العدم فلمّا لم يخالف أحد في استحالته لم يكن هناك من يدافع عنه.

٩ـ قوله ﷺ: «بخلاف الأوّل»

فإنّه وإن كان مسبوقاً أيضاً بالعدم، فإنّه معلول وكلّ معلول مسبوق بالعدم ولو في مرتبة علّته، إلّا أنّ العدم السابق عليه مطلق، أي لايكون عدماً بعد الوجود. وبعبارة أُخرى هو عدم أزليّ. فيتميّز الوجودان بأنّ الأوّل مسبوق بالعدم الأزليّ والثاني مسبوق بالعدم الحادث.

ولا يخفى: أنّه إنّما فسّرنا كلامه بذلك ـ مع أنّه يكفي في التميّز كون الثاني مسبوقاً بالعدم بعد الوجود وعدم كون الأوّل كذلك ـ لدلالة ما ذكره في ردّه ـ من قوله ﷺ: «مردود بأنّ العدم بطلان محض لاكثرة فيه ولا تميّز» ـ عليه. وقد فسّره شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة أيضاً كذلك.

١٠ـ قوله ﷺ: «مردود»

كان الأولى ردّه قبل ذلك، بأن الوجود الثاني المفروض لكونه ثانياً للأوّل لابدّ أن يكون ☜

يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه[١١]؛ فقد تقدّم[١٢] أنّ ذلك كلّه اعتبار عقليّ بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة[١٣]، فيتعدّد العدم ويتكثّر بتكثّر الملكات. وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به ـ وبالجملة إحاطة العدم به من قبل ومن بعد ـ اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الأعيان؛ لا أنّ للشيء وجوداً واقعاً[١٤] في ظرف من ظروف الواقع، وللعدم تقرّر واقع منبسط على سائر الظروف، ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه، فإنّ فيه إعطاء الأصالة للعدم واجتماع النقيضين.

والحاصل أنّ تميّز الوجود الثاني تميّز وهميّ لا يوجب تميّزاً حقيقيّاً. ولو أوجب ذلك[١٥] أوجب البينونة بين الوجودين وبطلت العينيّة.

متميّزاً عنه مغايراً له، ولكونه نفس الأوّل لابدّ أن لايكون مغايراً له. فالمحذور هو لزوم العينيّة مع فرض الاثنينيّة باقٍ بحاله.

١١ـ قوله ﷺ: «يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه»

أي: بعد ارتفاع وصف العدم، وبعبارة أُخرى: أي بعد ارتفاع وصفه الّذي هو العدم. فالإضافة بيانيّة. ولا يخفى أنّه كان الأولى تأنيث الضمير حتّى يرجع إلى «ذات».

١٢ـ قوله ﷺ: «فقد تقدّم»

تقدّم في الفصل السابق.

١٣ـ قوله ﷺ: «بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة»

أو يقيّده بقيد يضيّقه. كمامرّ في الفصل السابق. وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ أوّل الوجودين مسبوق بعدم أزليّ، وثانيهما مسبوق بعدم حادث. ولكنّ العدمين إنّما يتميّزان بذلك تميّزاً وهميّاً، وتميّز الوجودين بالعدمين لايزيد على تميّز العدمين أنفسهما، فهو أيضاً لايكون إلّا وهميّاً.

١٤ـ قوله ﷺ: «وجوداً واقعاً»

في بعض النسخ: «واقعيّاً». والصحيح ما أثبتناه. كما في الطبعة الأُولى.

١٥ـ قوله ﷺ: «ولو أوجب ذلک»

جواب آخر، على فرض غضّ النظر عن الجواب الأوّل، وتسليم حصول التميّز بالأعدام.

والقولُ بأنّه لِمَ لا يجوز أن يوجِد الموجد شيئاً ثمّ يعدم[١٦]، وله بشخصه صورة علميّة عنده أو عند بعض المبادى العالية[١٧]، ثمّ يوجِد ثانياً على ما علم، فيستحفظ الوحدة والعينيّة بين الوجودين بالصورة العلميّة؟[١٨]

يدفعُه أنّ الوجود الثاني كيفما فرض وجود بعد وجود، وغيريّته وبينونته للوجود الأوّل بما أنّه بعده ضروريّ، ولا تجتمع العينيّة والغيريّة البتّة.

وهذا الذي تقرّر، من استحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل العدم، هو المراد بقولهم: «إنّ اعادة المعدوم بعينه ممتنع». وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضروريّاً.[١٩]

١٦ـ قوله ﷺ: «والقول بأنّه لِمَ لايجوز أن يوجد الموجد شيئاً ثمّ يعدم»

يظهر منه أنّه تخيّل أنّ الممتنع عندهم في إعادة المعدوم إنّما هو صدوره عن الفاعل لكونه خارجاً عن قدرته وهي في نفسها ممكنة، وتخيّل أنّ منشأ عجز الفاعل عنه وخروجه عن قدرته إنّما هو عدم وجود مثال للمعدوم حتّى يوجده على طبقه.

وبعبارة أخرى: تخيّل أنّ امتناع الإعادة إنّما هو لعدم وجود الشرط ـ وهو وجود مثال يحتذى ـ مع وجود المقتضي لها وإمكانها في ذاتها.

١٧ـ قوله ﷺ: «وله بشخصه صورة علميّة عنده أو عند بعض المبادى العالية»

أتى بـ «أو» التي للترديد، لأنّ علمه تعالى عند بعضهم صورة قائمة بذاته وعند بعض آخر منهم خارج عن ذاته قائم ببعض المبادى العالية، كالعقل الأوّل.

١٨ـ قوله ﷺ: «فيستحفظ الوحدة والعينيّة بين الوجودين بالصورة العلميّة»

الظاهر أنّ هذا القائل تخيّل أنّ امتناع إعادة المعدوم إنّما هو من جهة عدم تمكّن الموجد من إيجاد ما هو عين الأوّل بعد انعدامه.

وذلك لأنّ الأوّل صار باطلاً. فليس هناك شيء يلاحظه الموجود ويخلق ما هو عينه. فتصدّى لإثبات التمكّن.

ولعلّ منشاء تخيّله تعبيرهم بالإعادة دون العود أو تفريع الشيخ امتناع إعادة المعدوم على بطلان شيئيّة المعدوم.

١٩ـ قوله ﷺ: «وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضروريّاً»

قال في ذيل الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء:

«على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً لايحتاج فيه إلى بيان. وكلّ ما يقال فيه فهو خروج عن

وقد أقاموا على ذلک حججاً، هي تنبيهات بناء على ضروريّة المسألة:[٢٠]

منها: أنّه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً ثمّ يوجد بعينه في زمان آخر، لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه؛ وهو محال؛ لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدمٌ متخلّل.[٢١]

ومنها: أنّه لو جاز إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً؛ وهو محال. أمّا الملازمة فلأنّ الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلان[٢٢]،

طريق التعليم.» انتهى.

٢٠ـ قوله ﷺ: «حججاً هي تنبيهات بناء على ضروريّة المسألة»

الحجّة ـ ويسمّى الدليل أيضاً ـ معلومٌ تصديقيّ موصلٌ إلى مجهول تصديقيّ. فعلى هذا إن كان المطلوب مسألة مجهولة نظريّة أمكن أن يسمّى ما يؤتى به للوصول إليه حجّة. وأمّا إن كان المطلوب بديهيّاً ـ كما في ما نحن فيه ـ فما يُذكر من المعلوم التصديقيّ لايكون إلّا تنبيهاً على ما هو معلوم قبله.

٢١ـ قوله ﷺ: «لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدم متخلّل»

وهو كثرة الواحد، فإنّ الشيء المفروض واحد بمقتضى العينيّة، وهو كثير بمقتضى تخلّل العدم. هذا على ما نستظهره.

أو هو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، وهو محال كالدور الذي هو تقدّم الشيء على نفسه بالذات. على ما في الأسفار و شرح المنظومة والشرح المبسوط للمنظومة.

أو هو انقطاع للوجود وتعدّده المنافي للعينيّة والوحدة. فإنّه لايتحقّق وحدة الوجود في الزمانيّات إلّا باتّصال امتداده المنبسط في وعاء الزمان. كما في التعليقة لشيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ

ولا يخفى عليک: أنّ قوله ﷺ: «لاستلزامه وجود الشيء» على جميع التفاسير المذكوره تعليل لبطلان اللازم وهو المناسب لنظم الكلام. ويمكن كونه بياناً للملازمة ولعلّه أنسب من جهة المعنى.

٢٢ـ قوله ﷺ: «فلأنّ الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلان»

لأنّهما عينان، والعينان أخصّ من المثلين. فإنّ المثلين هما المشتركان في الماهيّة النوعيّة، والعينان هما المشتركان من جميع الجهات، فيصحّ في حقّها أن يقال: هما مثلان

وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فلو جاز إيجاده بعينه ثانياً بنحو الإعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً. وأمّا استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود عدم التميّز بينهما وهما اثنان متمايزان.

ومنها: أنّ إعادة المعدوم بعينه توجب كون المُعاد هو المبتدأ؛ لأنّ فرض العينيّة يوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيّات المشخّصة حتّى الزمان[٢٣]؛ فيعود المُعاد مبتدءً[٢٤]، وحيثيّة الإعادة عين حيثيّة الابتداء.

ومنها: أنّه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأُولىٰ والثانية والثالثة[٢٥] وهكذا إلى ما لا نهاية له ـ كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ[٢٦] ـ وتعيّن العدد[٢٧] من لوازم وجود الشيء المتشخّص.

وحكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لايجوز واحد.

قوله ﷺ: وما يماثله من جميع الوجوه

وهو الذي قلنا بلزوم جواز إيجاده ابتداء على فرض جواز الإعادة.

٢٣ـ قوله ﷺ: «وفي جميع الخصوصيّات المشخّصة حتّى الزمان»

لمّا كان ﷺ في مقام حكاية ما استدلّ به جمهور الفلاسفة على امتناع إعادة المعدوم، وهم قائلون بأنّ التشخّص بالأعراض لابالوجود، فأتى بالاستدلال على منهجهم. وإلّا فالحقّ عنده ﷺ كما صرّح به في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة أنّ التشخّص إنّما هو بالوجود.

٢٤ـ قوله ﷺ: «فيعود المُعاد مبتدء»

وهو خلف، إذلم يتحقّق الإعادة.

٢٥ـ قوله ﷺ: «إذ لافرق بين العودة الأُولى والثانية والثالثة»

وذلك لمكان العينيّة، فإنّ المعاد بالعودة الأُولى هو الشيء نفسه، والمعاد بالعودة الثانية أيضاً هو الشيء نفسه. وهكذا. فلايتغيّر الواقع ولا يختلف باختلاف عدد العودات. وبعبارة أُخرى: العينيّة تقتضي أن لايكون هناك إلّا معاد واحد أيّاً مّا كانت عدد العودات. فلا يكون عدد العودات متعيّناً في نفس الأمر، هل هي اثنتان أم ثلاث، أم ...؟

٢٦ـ قوله ﷺ: «كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدء»

كما تبيّن في الدليل السابق. فالجملة معترضة لادخل لها في هذا الدليل.

٢٧ـ قوله ﷺ: «وتعيّن العدد»

وذهب جمع من المتكلّمين ـ نظراً إلى أنّ المَعاد الذي نطقت به الشرائع الحقّة إعادة للمعدوم ـ إلى جواز الإعادة. واستدلّوا عليه بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه لكان ذلك إمّا لماهيّته، أو لأمر لازم لماهيّته[٢٨]، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً؛ أو لأمر مفارق، فيزول الامتناع بزواله.

وردّ بأنّ الامتناع لأمر لازم لوجوده[٢٩]، لا لماهيّته. وأمّا ما نطقت به الشرائع الحقّة، فالحشر والمعاد انتقال من نشأة إلى نشأة أُخرىٰ[٣٠]، وليس إيجاداً بعد الإعدام.

أي: العدد الأصليّ، كما هو الظاهر، لاالترتيبيّ.

ثمّ لايخفى: أنّ المراد من العدد هنا ما يدخل تحت العدّ فيشمل الواحد فما فوقه، لاالعدد المصطلح، وهو الكمّ المنفصل الذي لايشمل الواحد، حيث إنّ الكمّ يقبل الانقسام والواحد لايقبله، ولذا عرّفوا العدد بما يحصل من تكرّر الواحد.

٢٨ـ قوله ﷺ: «لكان ذلك إمّا لماهيّته، أو لأمر لازم لماهيّته»

يعنون أنّ منشأ الامتناع إمّا نفس الماهيّة وذاته، أو عرضيّ من عرضيّاته. والعرضيّ إمّا لازم أو مفارق، فههنا ثلاثة فروض.

٢٩ـ قوله ﷺ: «وردّ بأنّ الامتناع لأمر لازم لوجوده»

وهو التشخّص، كمامرّ في أوّل الفصل. فالوجود لكونه مستلزماً للتشخّص ـ وهو امتناع الصدق على كثيرين ـ يستحيل أن يتكرّر.

فلو أُعيد بنفسه، لكان المُعاد غير المبتدء، في حين إنّ المفروض هو أنّه عينه، وأنّه هو هو. فيلزم كثرة الواحد. كمامرّ في صدر الفصل.

قوله ﷺ: «لأمر لازم لوجوده»

والوجود وإن كان عرضيّاً مفارقاً للماهيّة إلّا أنّ الحكم لمّا كان لازماً لنفس هذا العرضيّ لا للماهيّة بسببه لايصدق قولهم: فيزول الامتناع بزواله. وبعبارة اخرى الممتنع إعادة وجود الماهيّة بعينه، فإذا تحقّق الوجود امتنع إعادته وتكرّره. ولا دخل للماهيّة في هذا الحكم أصلاً. ولذا يجري الحكم في الوجود الذي لاماهيّة له أيضاً.

٣٠ـ قوله ﷺ: «انتقال من نشأة إلى أُخرى»

فإنّ صورة الإنسان الّتي بها شيئيّته ويعبّرعنها بـ«أنا»، وهي النفس، تبقى بعينها بعد الموت وتلاشي البدن. وتغيّر البدن لايكون بدعاً من الأمر، فإنّه لم يزل في تغيّر وحركة، منذ كان

الإنسان صبيّاً صغيراً إلى أن صار شيخاً كبيراً. فإذا لم يضرّ تغيّر البدن حال الحياة في بقاء الإنسان، فلا يضرّ تغيّره بالموت أيضاً في ذلك.

يدلّ على ذلک أنّ الكتاب العزيز يعبّر عن الموت بالتوفّي.

قال تعالى: «وقالوا ءإذا ضللنا في الأرض ءإنّا لفي خلق جديد. بل هم بلقاء ربّهم كافرون. قل يتوفّاكم ملک الموت الذي وكّل بكم ثمّ إلى ربّكم ترجعون». والتوفّي هو أخذ الشيء وافياً تامّاً. يقال: توفّى فلان حقّه، إذا أخذه وافياً. وتقول: توفّيت منه مالي. أي لم يبق لي عليه شيء، كما في المعجم الوسيط.

ونظيره ما ورد من التعابير في رواياتنا عن الأئمة المعصومين صلوات اللّه وسلامه عليهم أجمعين فقد روى عن مولانا أميرالمؤمنين صلوات اللّه عليه. أنّه قال: «وإنّما تنتقلون من دار إلى دار.» وفي خطبة مولانا سيّد الشهداء صلوات اللّه عليه يوم عاشورا: «صبراً بني الكرام، فما الموت إلّا قنطرة».

المرحلة الثانية

في الوجود المستقلّ والرابط

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأوّل
[في انقسام الوجود إلى المستقلّ والرابط]

ينقسم الموجود إلى: ما وجوده في نفسه[1]، ونسمّيه الوجود المستقلّ والمحموليّ أو النفسيّ؛ و: ما وجوده في غيره، ونسمّيه الوجود الرابط.

وذلك أنّ هناك قضايا خارجيّةً تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج[2]، كقولنا:

١ـ قوله ﷺ: «ما وجوده في نفسه»

مراده ﷺ بالوجود في نفسه، هو ما يطرد العدم عن ماهيّته أو عن مفهومه المستقل ـ كما سيصرّح ﷺ به في الفصل الثالث ـ سواء كانت تلك الماهيّة جوهراً، أم عرضاً؛ أي سواء كان هذا الوجود وجوداً في موضوع، وهو العرض، أم وجوداً لا في موضوع، وهو الجوهر. وعلى هذا فتسمية الوجود في نفسه بالوجود المستقلّ اصطلاح فلسفيّ. فلا تغفل.

ومقابل الوجود في نفسه، هو الوجود الرابط الذي ليس له ماهيّة ولا مفهوم مستقلّ حتّى يطرد العدم عنه.

٢ـ قوله ﷺ: «وذلك أنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج»

حاصل مرامه ﷺ: أنّه يوجد بحكم الوجدان في القضيّة الخارجيّة الصادقة، وراء الموضوع والمحمول، أمر به يرتبط المحمول إلى الموضوع وليس له وجود مستقلّ، وإلّا لزم كون أجزاء القضيّة غير متناهية، وهي محصورة بين حاصرين: المحمول والموضوع.

ولمّا كانت القضيّة صادقة، وكان الصدق هي المطابقة للواقع، استلزم ذلك كون القضيّة مطابقة للخارج بمالها من الأجزاء. فالنسبة موجودة في الخارج، كالموضوع والمحمول. هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ النسبة وإن كانت موجودة في نفس القضيّة، إلّا أنّ الاستدلال بصدق القضيّة على وجود النسبة في الخارج، مخدوش بوجوه:

الأوّل: أنّ مفاد القضيّة الحمليّة ليس هو وجود الرابطة بين الموضوع والمحمول. حتّى

يستلزم صدقها وجود الرابطة. وإنّما مفادها هو أنّ الموضوع هو المحمول، ولذا يعبّر عن الحمل بالهوهويّة. وفي الحمل الشائع ـ الذي هو محلّ الاستدلال ـ مفاد القضيّة هو أنّ الموضوع هو المحمول مصداقاً ووجوداً. فصدقها لايقتضي وجود النسبة في الخارج بين الموضوع والمحمول؛ بل يقتضي اتّحادهما وجوداً، بأن يكون وجودهما واحداً.

ويعجبني هنا حكاية ما سيأتي منه ﷺ في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة في بيان حقيقة الحكم، من قوله: «فحقيقة الحكم في قولنا «زيد قائم» مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً، هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً وزيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي: زيد و قائم، فتجزئ وتخزنهما عنده. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت زيداً والقائم المخزونين عندها ـ وهما اثنان ـ ثمّ جعلتهما واحداً. وهذا هوالحكم ...» انتهى.

فكلامه ﷺ كماترى صريح في أنّ ما في الخارج موجود واحد. وأنّ الاثنينيّة والحصول على موضوع ومحمول، إنّما هو في الذهن وبعد تجزئة النفس ماناله من الأمر الواحد. وليت شعري؛ كيف يتصوّر وجود النسبة الرابطة فيما لايوجد فيه اثنينية، وهو ﷺ يصرّح بأنّه لايعقل وجود النسبة بين الشيء ونفسه؟!

الثاني: أنّه لو تمّ ما ذكره ﷺ من الدليل، لزمه القول بوجود النسبة في سائر الهليّات المركّبة أيضاً، ومنها المؤلّفة من الوجود وصفاته، كقولنا: وجود الممكن معلول ووجود العقل مجرّد ـ وذلک لأنّه يعترف بوجود النسبة في جميع الهليّات المركّبة الموجبة كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة ـ مع أنّ صفات الوجود عينه في الخارج، ولا يتصوّر دوران النسبة بين الشيء ونفسه. ومثلها القضايا المشتملة على صفات الواجب الذاتيّة كقولنا: اللّه تعالى عالم أوقادر أوحيّ. وهكذا.

الثالث: أنّ الحقّ أنّ النسبة كما توجد في الهلّيات المركّبة من الحمل الشائع، توجد في الهلّيات البسيطة وفي الحمل الأوّليّ أيضاً ـ وإن كان هو ﷺ ينكر ذلک كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة ـ فلو تمّ ما تمسّک به، من استلزام صدق القضيّة وجود جميع أجزائها في الخارج، لزمه القول بوجود النسبة في مطابق هذه القضايا أيضاً. مع انّه لامعنى لوجود النسبة بين الشيء وبين نفسه أو وجوده في الخارج.

قوله ﷺ: «أنّ هناک قضايا خارجيّة تنطبق»

في قوله «تنطبق ...» دلالة على أمرين: الأوّل: أنّ هذه القضايا تتألّف من الماهيّات. وذلك لأنّ الماهيّات هي الّتي توجد في الخارج بوجود خارجيّ وتوجد بعينها في الذهن بوجود ذهنيّ. فهي مفاهيم تنتزع من الخارج وتنطبق عليه. كما سيأتي بيانه في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. وقد مرّ في الفرع الثاني من فروع أصالة الوجود: أنّ الانطباق والصدق والحمل وكذا الاندراج تحت شيء من أحكام الماهيّة وصفاتها.

الثاني: أنّ هذه القضايا صادقة. وذلك لأنّ صدق القضيّة الخارجيّة، هو انطباقها على الخارج بموضوعها ومحمولها.

ثمّ لايخفى عليك بعد ملاحظة ما سيأتي منه ﷺ في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة من أنّ النسبة تستدعي كون أحد طرفيها موجوداً للآخر أنّه لابدّ أن يكون المحمول في هذه القضايا من أقسام الوجود لغيره من الأعراض والصور. وأن يكون ذلك العرض من المحمولات بالضميمة لامن الخارج المحمول الذي يكون موجوداً بوجود موضوعه، كالإضافة.

ومن هذا كلّه يتبيّن أنّ النسبة هي حيثيّة كون المحمول موجوداً لغيره وناعتاً. فهناك في قولنا: الإنسان عالم ثلاثة أُمور:

أ ـ ذات الإنسان. وهو الموضوع.

ب ـ وصف العلم بما أنّه موجود في نفسه. وهو المحمول.

ج ـ العالميّة، أعني حيثيّة كون العلم موجوداً لغيره، وهي النسبة.

قوله ﷺ: «قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها»

قد اتّضح بما بيّناه في التعليقة السابقة، أنّ هذه القضايا مؤلّفة من الماهيّات، فلا تخلو من أن يكون الموضوع فيها جوهراً والمحمول عرضاً، أو يكون الموضوع مادّة ـ أُولى أو ثانية ـ والمحمول صورة جسميّة أو نوعيّة.

فإن قلت: كيف التوفيق بين ما ذكره هنا من وجود النسبة بين الجوهر والعرض والمادّة والصورة، حيث لايتمّ إلّا بتعدّدهما وجوداً، وبين ما سيأتي في الفصل الثالث، من أنّ العرض من شؤون وجود الجوهر، وأنّ المادّة والصورة متّحدتان وجوداً.

قلت: معنى كون العرض من مراتب وجود الجوهر. أنّ وجود الجوهر وإن كان واحداً إلّا أنّ له مرتبتين. وعلى هذا فالنسبة تتحقّق بين المرتبتين. ولولا النسبة الاتّحاديّة بينهما لم يمكن أن تكونا مرتبتين لوجود واحد. وبمثله يقال في المادّة والصورة. فتأمل.

زيد قائم والإنسان ضاحك، مثلاً، وأيضاً مركّبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا[٣] كقيام زيد وضحك الإنسان، نجد فيها[٤] بين أطرافها من الأمر الذي نسمّيه نسبةً وربطاً[٥] ما لا نجده في الموضوع وحده، ولا في المحمول وحده، ولا بين الموضوع وغير المحمول، ولا بين المحمول وغير الموضوع. فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول، وليس منفصل الذات عن الطرفين[٦]، بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر، وإلّا احتاج إلى رابط

٣ـ قوله ﷺ: «مركّبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا»

المركّب الناقص ينقسم إلى تقييديّ، يكون الجزء الثاني فيه قيدا للأوّل، نحو غلام زيد، ورجل فاضل، وقائم في الدار. وغير تقييديّ هو بخلافه، نحو في الدار، وخمسة عشر.

والقسم الأوّل ينقسم إلى ما هو مفاد قضيّة من القضايا مأخوذ منها، كعلم زيد وضحك الإنسان ـ حيث إنّ الأوّل مفاد قولنا: «زيد عالم» والثاني مضمون قولنا «الإنسان ضاحك» ـ وإلى ما ليس كذلك، كالأمثلة السابقة.

٤ـ قوله ﷺ: «نجد فيها»

صفة بعد صفة لقوله: قضايا.

وفي قوله: «نجد» إشارة إلى أنّ وجود النسبة في القضيّة من قسم الوجدانيّات من البديهيّات. وهو حقّ لاغبار عليه؛ فإنّ النفس في مرتبة الذهن تجد فرقاً واضحاً بين تصوّر الإنسان والضاحك، وبين العلم بقضيّة الإنسان ضاحك، من جهة أنّ في الثاني ربطاً ونسبة تفيدها الهيأة، دون الأوّل.

٥ـ قوله ﷺ: «الأمر الذي نسميّة نسبة و ربطاً»

لايخفى عليك: أنّ هذه النسبة هي ما يتعلّق به الحكم في القضايا الموجبة. حيث إنّه يحكم فيها بوجود النسبة بين الموضوع والمحمول في الواقع. وهي غير النسبة الحكميّة التي هي عبارة عن مقايسة المحمول بالموضوع ليعلم أنّه هل يقبل الحمل عليه أولا.

والفرق بين النسبتين أنّ الأولى متعلّق الحكم والثانية من مقدّمات الحكم، ولا يختصّ بالقضايا الموجبة وسيأتي أنّها ليست من أجزاء القضيّة.

وقد يطلق النسبة الحكميّة في كلامهم على النسبة التي هي من أجزاء القضيّة ويتعلّق بها الحكم.

٦ـ قوله ﷺ: «وليس منفصل الذات عن الطرفين»

أي: منفصل الهويّة، وهو الوجود.

يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خمسة، واحتاج الخمسة إلى اربعة روابط أخَر، وصارت تسعة، وهلمّ جرّاً، فتسلسل[٧] أجزاء القضية أو المركّب إلى غير النهاية وهي محصورة بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما[٨]، من غير أن يكون عينهما، أو جزءهما، أو عين أحدهما، أو جزءه[٩]؛ ولا أن ينفصل منهما. والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه.

فثبت أنّ من الموجود ما وجوده في نفسه، وهو المستقلّ؛ ومنه ما وجوده في غيره، وهو الرابط.

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ معنى توسّط النسبة بين الطرفين[١٠] كون وجودها قائماً بالطرفين رابطاً بينهما.

ويتفرّع عليه أمور:

الأوّل: أنّ الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط، هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه؛ سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن. وذلك لما في طباع[١١] الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كلّ منهما[١٢] هو بعينه وعاء وجوده؛

٧ـ قوله ﷺ: «فتسلسل»

أصله: فتتسلسل. حذفت إحدى تائيه.

٨ـ قوله ﷺ: «بمعنى ما ليس بخارج منهما»

لابمعنى قيام العرض ـ الذي هو ماهيّة مستقلّة وموجود في نفسه ـ بالجوهر.

٩ـ قوله ﷺ: «من غير أن يكون عينهما، أو جزءهما، أو عين أحدهما أو جزءه»

وإلّا لكان مستقلاً لارابطاً، فإنّ جزء المستقلّ مستقلّ مثله.

١٠ـ قوله ﷺ: «أنّ معني توسّط النسبة بين الطرفين»

وليس معناه كونه أمراً مستقلاً واقعاً بينهما كتوسّط الوسطى بين الإبهام والبنصر.

١١ـ قوله ﷺ «لما في طباع»

الطباع هنا مفرد بمعنى الطبع، بخلاف مامرّ في المدخل.

١٢ـ قوله ﷺ: «فوعاء وجود كلّ منهما»

فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيّين، والنسبة الذهنيّة إنّما تتحقّق بين[١٣] طرفين ذهنيّين. والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما، وبالعكس.

الثاني: أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجوديّ بينهما. وذلك لما أنّه متحقّق فيهما غير متميّز الذات منهما ولا خارج منهما[١٤]، فوحدته الشخصيّة تقضي بنحو من الاتّحاد بينهما، سواء كان هناك حمل، كما في القضايا، أو لم يكن، كغيرها من المركّبات.[١٥] فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتّحاد.

في بعض النسخ: «منها» والصحيح: ما أثبتناه كما في الطبعة الأولى.

١٣ـ قوله ﷺ: «إنّما تتحقّق بين»

في بعض النسخ: «إنّما بين». والصحيح ما اثبتناه كما في الطبعة الأولى.

١٤ـ قوله ﷺ: «لما أنّه متحقّق فيهما غير متميّز الذات منهما و لا خارج منهما»

فيه بحث من وجوه: الأوّل أنّ هذا الدليل لوتمّ لاقتضى وحدة طرفي النسبة ـ ولا يكفي فيه اتّحادهما ـ لأنّ وجود النسبة في طرفين يوجب تعدّدها، وإن كان الطرفان متّحدين. ووحدة الطرفين، مع كونها خلفاً في كونهما اثنين، ناقضة لوجود النسبة، إذ لامعنى لوجود النسبة بين الشيء ونفسه.

الثاني: أنّ النسبة كما قد تكون اتّحاديّة، ربما تكون غير اتّحاديه أيضاً، كالنسبة في القضايا الشرطيّة والنسبة في المقولات السبع النسبيّة، فكيف يحكم باستلزام وجود النسبة مطقاً نحواً من الاتّحاد. فهل يمكن الالتزام باتّحاد السواد والبياض من أجل أنّ بينهما نسبة التقابل وهي التضاد؟! وسيصرّح ﷺ في الفصل السادس من المرحلة السابعة أنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين. وهل يمكن الالتزام باتّحاد العالي والسافل من جهة دوران النسبة بينهما؟! هذا.

ونقول على العكس ممّا ذهب إليه المصنّف ﷺ: إنّ تحقّق نسبة بين طرفين، يستلزم تغايرهما، غاية الأمر أنّ التغاير على قسمين: ١ـ حقيقيّ: كتغاير طرفي النسبة في التقابل، أو تغاير طرفي النسبة في المقولات النسبيّة.

٢ـ اعتباريّ: كتغاير طرفي النسبة في القضايا الخارجيّة المركّبة فإنّ الموضوع والمحمول فيها متّحدان وجوداً، بمعنى أنّهما وإن تغايرا مفهوماً إلاّ أنّ وجودهما واحد. فدوران النسبة إنّما هو بعد اعتبار تغايرهما.

١٥ـ قوله ﷺ: «كغيرها من المركّبات»

الثالث: أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّليّ، كقولنا: الإنسان إنسان، لا رابط فيها، إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط.[١٦] وكذا الهليّات البسيطة[١٧]، كقولنا: الإنسان موجود؛ إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه.[١٨]

لعلّ مراده ﴿ هي المركّبات التقييدية الّتي أشار إليها في صدر الفصل، وهي الّتي تكون مأخوذة من القضايا. وأمّا غيرها من المركّبات التقييديّة، نظير قولنا: غلام زيد وثوب عمرو ونحو ذلك، فربّما يصعب تصوير الاتّحاد بين أطرفها. حيث إنّه لايمكن حمل أحدهما على الآخر.

١٦ـ قوله ﴿: «الإنسان إنسان، لارابط فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط»

أي: لارابط في أنفسها ولا في مطابقاتها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ. وأمّا بحسب هذا الاعتبار فتحقّق النسبة فيها وفي مطابقاتها جميعاً.

أمّا في أنفسها فلأنّ الذهن بعد ما تصورّ الإنسان مثلاً يلاحظه ثانياً فيجعل الأوّل موضوعاً والثاني محمولاً، ويحكم بوجود الاتّحاد الذاتيّ بينهما، وهي النسبة.

وأمّا في مطابقاتها فلأنّه يعتبر الإنسان مثلاً أوّلاً كذات، ثمّ يعتبره كوصف، ويرى النسبة الاتّحادية بينهما. فوجود الرابط إنّما هو بحسب الاعتبار، كما أنّ تغاير الطرفين أيضاً كذلك.

١٧ـ قوله ﴿: «وكذا الهليّات البسيطة»

يعني أنّها لارابط في أنفسها ولا في مطابقاتها أيضاً. إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

حيث إنّ المحمول فيها هو وجود الموضوع، ووجود الشيء نفسه، ولا يتصوّر النسبة بين الشيء ونفسه. ولكنّ العقل يعتبر الماهيّة وشبهها ـ التي هو الموضوع ـ شيئاً، والوجود شيئاً آخر، فيعتبر وجود النسبة بينهما.

ولكنّ الحقّ: أنّ النسبة فيها أيضاً موجودة بين الموضوع والمحمول في الذهن، أي إنّ القضيّة مركّبة من الموضوع والمحمول والنسبة، لما أنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهيّة ونحوها التي هي الموضوع، وقدمرّ أنّ الوجود زائد على الماهيّة. فالعقل يتصوّر الإنسان، ويتصوّر الوجود، ثمّ يرى وجود النسبة بينهما، فيحكم بأنّ الإنسان موجود.

نعم لارابط في مطابقها. حيث إنّه ليس في الخارج إلّا أمر واحد، هو الماهيّة أو الوجود. وإذا قلنا بوجودهما فهما موجودان بوجود واحد، لأنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، ولا يعقل وجود النسبة بين الشيء ونفسه.

١٨ـ قوله ﴿: «إذ لامعنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه»

تعليل لعدم وجود الرابطة في القضايا المشتملة على الحمل الأوّليّ والهليّات البسيطة،

الرابع: أنّ العدم لا يتحقّق منه رابط، إذ لا شيئيّة له ولا تميّز فيه.[١٩] ولازمه أنّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم ـ كقولنا: زيد معدوم وشريك الباری معدوم ـ لا عدم رابطاً فيها، إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين أو بوجود وعدم ولا شيئيّة له ولا تميّز، اللّهمّ إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.[٢٠]

كليهما. أمّا بالنسبة إلى الاولى فواضح. وأمّا بالنسبة إلى الثانية فلأنّ المحمول هو وجود الموضوع، ووجود الشيء هو نفسه، كما سيصرّح‌ﷺ بذلك في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة.

ووصف النسبة بالرابطة من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلّيّة، فيدلّ على أنّ النسبة لكونها رابطة لايمكن تحقّقها بين الشيء ونفسه. لأنّ الرابطة تحتاج إلى أمرين مرتبط ومرتبط إليه.

١٩ـ قوله ﷺ: «ولا تميّز فيه»

حتّى يكون بعض منه رابطاً، وبعض آخر طرفا له مستقلاً.

٢٠ـ قوله ﷺ: «اللّهمّ إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ»

حيث يعتبر الذهن أوّلاً للعدم وجوداً ـ حيث يعدّ اللاواقعيّة وعدم الوجود واقعيّة ووجوداً له ـ ثمّ يعتبر ثانياً عدم الرابط باعتبار إضافته إلى الرابط متمايزاً عن عدم الموضوع والمحمول. ثمّ يعتبر ثالثاً عدم الرابط ذلك، رابطاً بين الطرفين اللذين أحدهما أو كلاهما أيضاً عدم.

وبعبارة أُخرى: يعتبر العقل لعدم الرابط في مثل هذه القضايا وجوداً، ثمّ يعدّه بعد اعتبار الوجود له، رابطاً بين الطرفين، فهو عدم رابط، ورابطيّته من جهة ماله من الوجود الاعتباريّ.

فهو نظير ما ذهب إليه المصنّف ﷺ وسيصرّح به في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة، من أنّ النفس في القضايا السالبة تعتبر عدم الحكم فعلاًلها وحكماً. هذا.

ولكن يبدو أنّ الوجود الرابط موجود في مثل هذه القضايا في الذهن؛ حيث إنّ العقل بعد ما يتصوّر زيداً والعدم، وهما مفهوما اثنان، ويرى اتّحادهما مصداقاً، يحكم بوجود النسبة الاتّحاديّة بينهما، أي يربط أحدهما بالآخر بالنسبة الذهنيّة التي هو وجود رابط. وأمّا في مطابَقات هذه القضايا ومحكيّاتها، فما ذكره من أنّه لارابط فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ، وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الرابط الاعتباريّ الموجود ليس هو العدم. بل هو أيضاً وجود رابط. وذلك لأنّ العقل بعد ما يعتبر وجوداً للعدم الذي هو الموضوع لهذه القضايا، ووجودا آخرى للذي هو المحمول لها، يرى وجود النسبة الاتّحاديّة بينهما. فالرابط بين الطرفين وجود رابط اعتباريّ، من جهة أنّ وجود الطرفين وتعدّدهما لايكون إلّا في الاعتبار.

ولولا أنّ هذه القضايا مشتملة على الوجود الرابط، كما ذكرنا، لم تكن قضايا موجبة، وقد

ونظيرتها القضايا السالبة[٢١]، كقولنا: ليس الإنسان بحجر، فلا عدم رابطاً فيها، إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

الخامس: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها، لأنّ الماهيّات هي المقولة[٢٢] في جواب ما هو، فهي مستقلّة بالمفهوميّة، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلّاً بالمفهوميّة.

صرّح ﷺ بكونها قضايا موجبة.

٢١ـ قوله ﷺ: «ونظيرتها القضايا السالبة»

خلافاً لمن يعتقد بأنّ فيها عدماً رابطاً. فإنّ لهم في القضايا السالبة خمسة أقوال:

الأوّل: أنّها مركّبة كالموجبة من موضوع ومحمول ونسبة وحكم. غاية الأمر أنّ النسبة في الموجبة تدور بين الموضوع وثبوت المحمول. وأمّا في السالبة فهي تدور بين الموضوع وانتفاء المحمول. وعلى هذا فمفاد القضيّة السالبة سلب الربط. فقولنا: ليس زيد بقائم بمعنى أنّه لاقائم.

الثاني: أنّها مركّبة من الأربعة المذكورة كالموجبة، إلّا أنّ النسبة فيها عدم رابط، بخلاف الموجبة فإنّها فيها وجود رابط.

الثالث: أنّها مركّبة من الأربعة، كالموجبة. والفارق بينهما هو أنّ الحكم فيها رفع وانتزاع، وفي الموجبة وضع وإيقاع. وأمّا النسبة، ففي كليهما وجود رابط. ذهب إليه الشيخ وصدرالمتألّهين قدّس سرّهما.

الرابع: أنّها مركّبة من ثلاثة، هي الطرفان والحكم. ولا نسبة فيها. فإنّ العقل بعد ما يرى عدم وجود النسبة بين الطرفين في الخارج، يحكم بعدم وجودها، فلاتدور نسبة بينهما في الذهن أيضاً.

الخامس: أنّها مركبة من الطرفين فقط. ولا حكم فيها ولا نسبة. وإنّما العقل يزعم عدم الحكم فيها حكماً. وهذا هو مختار المصنّف ﷺ.

٢٢ـ قوله ﷺ: «لأنّ الماهيّات هي المقولة»

أي: هي المحمولة، فإنّه إذا سئل: الإنسان ما هو؟ واجيب بقولنا: حيوان ناطق، يكون قولنا: حيوان ناطق محمولاً على الإنسان، وعلى حدّ تعبير النحويّين هو خبر لمبتدء مقدّر هو الإنسان، حذف لدلالة السؤال عليه.

وواضح أنّ المحمول لايكون إلّا مفهوماً مستقلاً. ولذلک سمّي الوجود المستقلّ بالوجود المحموليّ.

الفصل الثاني
[في كيفيّة اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ[1]]

هل الاختلاف بين الوجود المستقلّ والرابط اختلاف نوعيّ، أو لا: بمعنى أنّ الوجود الرابط[2]،

١ـ قوله ﵀: «في كيفيّة اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ»

لايخفى عليك بالالتفات إلى:

أ ـ مامرّ من أنّه لاماهيّة للوجودات الرابطة.

ب ـ وما سيأتي من أنّ المعلول وجود رابط.

ج ـ وما سيأتي أنّه لاماهيّة للواجب تعالى.

أنّه لايبقى موقع للماهيّة؛ إذ الوجود إمّا واجب أو ممكن، والواجب لاماهيّة له، وكلّ ممكن معلول فهو وجود رابط لاماهيّة له أيضاً. فاحتيج إلى بيان كيفيّة نشوء الماهيّة، فتصدّى ﵀ لذلك في هذا الفصل. وبه يتّضح وجه تعرّضه لمباحث الماهيّة والجواهر والأعراض. كما يتّضح أيضاً قيمة تلك المباحث، وأنها مبنيّة على اعتبار الرابط مستقلاًّ.

٢ـ قوله ﵀: «اختلاف نوعيّ، أو لا؟ بمعنى أنّ الوجود الرابط»

فليس المراد من الاختلاف النوعيّ اختلاف ماهيّتين نوعيّتين، كالإنسان والفرس؛ فإنّ الموضوع للحكم هنا هو الوجود، لا الماهيّة. كما ليس المراد تباين الوجودات بتمام الذات، كما يذهب إليه المشّاؤون؛ ولا اختلافها التشكيكي، كما هو الحقّ؛ فإنّ البحث فيها قدمرّ في المرحلة الاولى.

بل الاختلاف النوعيّ هنا مصطلح خاصّ، يراد به عدم إمكان النظر الاستقلاليّ إلى الرابط وعدم إمكان اعتباره وفرضه مستقلاًّ، حتّى يصير ذا مفهوم مستقلّ، بعد ما كان رابطاً ذا مفهوم غير مستقلّ.

قوله ﵀: «بمعنى أنّ الوجود الرابط»

وهو ذو معنًى تعلّقيّ، هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن، فيعود معنًى مستقلاً بتوجيه[٣] الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفيٍّ، أو لا يجوز؟

الحقّ هو الثاني[٤]، لما سيأتي في أبحاث العلّة والمعلول[٥] أنّ حاجة المعلول إلى العلّة مستقرّة في ذاته[٦]، ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة، وقائم الذات بوجود العلّة، لا استقلال له دونها

لايخفى: أنّه وما قبله من اللف والنشر المشوّشين.

٣ـ قوله ﷺ: «فيعود معنى مستقلاً بتوجيه»

ألباء للسببيّة وتتعلّق بقوله: «فيعود».

٤ـ قوله ﷺ: «الحقّ هو الثاني»

أي: الثاني في اللفّ، كما لايخفى.

٥ـ قوله ﷺ: «لما سيأتي في أبحاث العلّة والمعلول»

جاء في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

قوله ﷺ: «لما سيأتي في أبحاث العلّة والمعلول»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «نظير الالتفات إلى المعاني الحرفيّة وتفسيرها بالمعاني الاسميّة، كما يقال: «من لأبتداء الغاية» وهذا دليل على إمكان تبدّل الوجود الرابط إلى الوجود المستقلّ في اللحاظ العقليّ.» انتهى.

قوله ﷺ: «لما سيأتي في أبحاث العلّة والمعلول»

وحاصل ما سيأتي: أنّه لاشكّ أنّ:

أ ـ المعلول مرتبط بالعلّة.

ب ـ وارتباطه بها هي حاجته إليها.

ج ـ ولو كانت الحاجة زائدة على هويّته وذاته، كانت هويّته في ذاتها غير محتاجة إلى العلّة. وهذا خلف في كونه معلولاً. وكذا لو كانت الحاجة جزء ذاته وهويّته. فالحاجة عين ذاته وهويّته.

د ـ فذاته وهويّته عين الحاجة.

ولمّا كانت الحاجة هي نفس ارتباطه بالعلّة فوجوده عين الربط.

٦ـ قوله ﷺ: «أنّ حاجة المعلول إلى العلّة مستقرّة في ذاته»

والحاجة هي نفس ارتباط المعلول بالعلّة، فإذا كانت الحاجة مستقرّة في وجوده، أي كانت الحاجة عين وجوده، فوجوده عين الربط.

قوله ﷺ: «أنّ حاجة المعلول إلى العلّة مستقرّة في ذاته»

بوجه. ومقتضى ذلك أن يكون وجود كلّ معلول ـ سواء كان جوهراً أو عرضاً موجوداً في نفسه ـ رابطاً[٧] بالنظر إلى علّته؛ وإن كان بالنظر إلى نفسه[٨] وبمقايسة بعضه إلى بعض، جوهراً أو عرضاً موجوداً في نفسه.

فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ ليس اختلافاً نوعيّاً، بأن لا يقبل المفهوم[٩] غير المستقلّ الذي ينتزع من الربط التبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ.

ويتفرّع على ما تقدّم أمور:

الأوّل: أنّ المفهوم في استقلاله بالمفهوميّة وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه،

أي: في وجوده وهويّته.

قوله ﷺ: «أنّ حاجة المعلول إلى العلّة مستقرّة في ذاته»

لأنّها لو لم تكن مستقرّة في ذاته، بأن كان لوجوده وجود ولحاجته وجود آخر، كان إسناد الحاجة إلى وجوده إسناداً إلى غيرما هو له، فلم يكن وجوده محتاجاً إلى العلّة حقيقةً، بل كان غنيّاً، وهو خلفٌ في كونه معلولاً.

ولا يخفى: أنّ المراد من الحاجة والفقر، هو نفس ارتباط وجود المعلول بالعلّة وتعلّقه بها. فإنّ ارتباط المعلول بالعلّة ليس إلّا حاجته إليها وتعلّقه بها.

فالحاجة والتعلّق وإن كانت ملازمة النقص، إلّا أنّها ليست نفسه وذلك لأنّ النقص أمر عدميّ والحاجة والتعلّق والارتباط أمر وجوديّ.

٧ـ قوله ﷺ: «سواء كان جوهراً أو عرضاً موجوداً في نفسه رابطاً»

لايخفى عليك: أنّ خبر كان إنّما هو قوله: «رابطاً» وأنّ قوله «موجوداً في نفسه» نعت لقوله: «جوهراً أو عرضاً».

٨ـ قوله ﷺ: «وإن كان بالنظر إلى نفسه»

والنظر إلى نفسه هو الالتفات إليه مستقلاً. وإلّا، فلا نفسيّة للوجود الرابط؛ لأنّه ليس موجوداً في نفسه، بل في غيره.

٩ـ قوله ﷺ: «بأن لايقبل المفهوم»

قيد للمنفيّ وبيان له، لا للنفي.

وليس له من نفسه إلّا الإبهام[١٠]. فحدود الجواهر والأعراض ماهيّات جوهريّة وعرضيّة بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها، وروابط وجوديّة بقياسها إلى المبدأ الأوّل، تبارك وتعالىٰ، وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلّة ولا رابطة.

الثاني: أنّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد، كوجود المعلول بالقياس إلى علّته؛ كما أنّ منها ما يقوم بطرفين، كوجودات سائر النسب والإضافات.[١١]

١٠ـ قوله ﷺ: «وليس له من نفسه إلاّ الإبهام»

أي: في الاستقلال وعدمه، لافي أصل المفهوميّة. كما لايخفى.

وبالجملة: إنّ المفهوم إذا اعتبر في حدّ نفسه يكون لابشرط بالنسبة إلى كلّ من الاستقلال والربط.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ المفهوم وإن كان لايتحقّق في الذهن إلّا رابطاً أو مستقلاً ولا يخلو عنهما أبداً. فإنّه إمّا منتزع عن وجود مستقلّ فيكون مستقلاًّ وإمّا منتزع عن وجود رابط فيكون رابطاً، إلّا أنّ المراد من كونه لابشرط أنّ العقل يعتبره وحده، بقطع النظر عمّا انتزع عنه، فيجده غير مشروط بالربط أو الاستقلال.

وهذا نظيرما يقال: إنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ممكنة، أي مسلوبة عنها الضرورتان، مع أنّها لاتخلو في الواقع ونفس الأمر عن الوجود والعدم إذ إنّها إمّا موجودة محفوفة بضرورتين، أو معدومة محفوفة بامتناعين، كما سيأتي في تنبيه الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، ولكنّ للعقل أن يقطع النظر عن وجودها وعدمها، ويراها وحدها، فيجدها لابشرط بالنسبة إلى كلّ من الوجود والعدم، فيصفها بالإمكان.

١١ـ قوله ﷺ: «كوجودات سائر النسب والإضافات»

لايخفى عليک: أنّ الإضافة هنا بمعناها اللغويّ وهي النسبة التي يطلق عليها في مصطلحهم اسم الوجود الرابط، وهي غير الإضافة التي هي من المقولات، فإنّها هيأة حاصلة من النسبة المتكرّرة، فالأبوّة والبنوّة مثلاً، وهما هيأتان عارضتان لزيد وعمرو، إضافتان مقوليّتان، ونفس النسبة الموجودة بينهما، القائمة بهما إضافة بالمعنى اللغويّ، ووجود رابط.

وسيأتي من المصنّف ﷺ التصريح بما ذكرنا في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

ثمّ هذه الإضافة ـ وهي الإضافة بالمعنى اللغويّ ـ تنقسم إلى:

١ـ مايكون كلّ من الطرفين فيها مستقلاًّ عن الآخر، لاعلّية ولا معلوليّة بينهما، وتكون

الثالث: أن نشأة الوجود لا تتضمّن إلّا وجوداً واحداً مستقلّاً[١٢]، هو الواجب عزّ اسمه، والباقي روابط ونسب وإضافات.

الإضافة فيها متفرّعة على الطرفين قائمة بهما. وتسمّى الإضافة المقوليّة.

٢ـ ما يكون أحد طرفي الإضافة فيها علّة لتحقّق الطرف الآخر وعلّة للإضافة. وإن شئت فقل: إنّ الطرف الآخر يوجد بالإضافة، بل هو عين الإضافة. وتسمّى الإضافة الإشراقيّة. فإنّ الإضافة الإشراقيّة عند المشّائين نسبة توجد بين المعلول وعلّته. والمعلول وهو الطرف الموجود بالإضافة موجود مستقلّ، بينه وبين الطرف الآخر نسبة المعلوليّة، وعند صدرالمتألّهين المعلول وجود رابط هو عين الإضافة والربط.

١٢ـ قوله ﷺ: «أنّ نشأة الوجود لاتتضمّن إلّا وجوداً واحداً مستقلاً»

لايخفى عليك: أنّه لايريد استفادة التوحيد من ما جاء في هذا الفصل، فإنّه ليس فيه ما يكفي لإثباته؛ وإنّما مراده ﷺ أنّه بعد ما تقرّر في محلّه من أنّ واجب الوجود ـ وهو الوجود الذي تكون علّة وليس بمعلول ـ واحد، يظهر بالالتفات إلى ما جاء في هذا الفصل، من أنّ المعاليل وجودات رابطة، أن ليس في الوجود إلّا مستقلّ واحد.

الفصل الثالث

[في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره[1]]

ينقسم الموجود في نفسه إلى: ما وجوده لنفسه، وما وجوده لغيره. والمراد بكـون وجـود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه ـ وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيّته العدم ـ هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر[2]، لا لعدم ماهيّة ذلك الشيء الآخر وذاته، وإلّا كانت

١ـ قوله ﷺ: «في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره»

قد تبيّن بما أشرنا إليه في بعض تعاليقنا السابقة أنّ الوجود في نفسه منحصر في الواجب تعالى، وهو واحد موجود لنفسه. فانقسام الموجود إلى ما لنفسه وما لغيره، مبتنٍ على مامرّ في الفصل السابق، من توجيه الالتفات إلى الوجودات الرابطة والنظر إليها على الاستقلال، فيحصل لها نفسيّة، وبذلك يتمّ التقسيم المذكور. ويظهر ممّا ذكرنا أنّ هذا التقسيم ليس حقيقيّاً لأنّه مبتنٍ على اعتبار الرابط مستقلاً.

نعم! هو تقسيم حقيقيّ على مذاق المشّائين، الذين يرون بعض المعلولات وجوداً مستقلاً موجوداً في نفسه.

٢ـ قوله ﷺ: «هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر»

الحقّ أنّ الوجود لغيره لايرفع ولا يطرد إلّا عدماً واحداً، هو نقيضه. إلاّ أنّ هذا العدم له نوع مقارنة لشيء آخر. وبعبارة أُخرى: العدم المطرود عدم ملكة، ينتزع من موجود ويكون ناعتاً له. فوجود العلم إنّما يطرد عدم العلم فقط، إلاّ أنّ هذا العدم له نوع مقارنة لموجود كالإنسان مثلاً.

فالفرق بين الوجود لغيره والوجود لنفسه ـ بعد اشتراكهما في طرد عدم واحد هو عدم ماهيّة نفسهما ـ أنّ العدم المرفوع بالأوّل عدم نعتيّ له نوع مقارنة لشيء، في حين إنّ المطرود بالثاني من العدم ليس له تلك الناعتيّة والمقارنة.

ومع ذلك، لايخفى ما في قولنا: «العدم مقارن وناعت لشيء موجود» من المسامحة. فإنّ ☜

لموجود واحد ماهيّتان، وهو محال[٣]؛ بل لعدم زائد على ماهيّته وذاته، له نوع من المقارنة له؛ كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيّة نفسه، وهو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم مّا عن موضوعه.

والحجّة على تحقّق هذا القسم ـ أعني الوجود لغيره ـ وجودات الأعراض؛ فإنّ كلّاً منها، كما يطرد عن ماهيّة نفسه العدم، يطرد عن موضوعه عدماً مّا زائداً على ذاته؛ وكذلك

حقيقة المقارنة للعدم والاتّصاف به عدم المقارنة وعدم الاتّصاف.

فالأولى أن يقال: إنّ الوجود لغيره هو ما يكون وصفاً لغيره ناعتاًله والوجود لنفسه ما لا يكون كذلك، وذلك بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما ذو مفهوم مستقلّ، وهو معنى كونها وجوداً في نفسه.

٣ـ قوله ﷺ: «و إلاّ كانت لموجود واحد ماهيّتان وهو محال»

حيث إنّه طرد العدم عن ماهيّة نفسه، أي وجدت به ماهيّته، وطرد العدم عن ماهيّة شيء آخر، أي وجدت به ماهيّة ذلك الشيء أيضاً، فهو وجود واحد وجدت به ماهيّتان، فلهذا الوجود ماهيّتان، إذ لامعنى لكون ماهيّة، ماهيّة لوجود إلاّ أنّ ذلك الوجود طرد العدم عنها.

قوله ﷺ: «وإلاّ كانت لموجود واحد ماهيّتان وهو محال»

لايخفى عليك: ابتناؤه على ما ذهب إليه المشّاؤون، من أنّ الجوهر والعرض متغايران وجوداً وماهيّة. وأمّا على ما صرّح هو ﷺ به، وهو الحقّ من وجود بعض الأعراض بنفس وجود موضوعه ـ كالإضافة حيث صرّح ﷺ في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة، بأنّها موجودة بوجود موضوعها وكالزمان حيث صرّح ﷺ في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة بأنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاًبها، متشخّصاً بتشخّصها ـ فلا مانع من أن تكون لموجود واحد ماهيّتان أو أكثر. هذا.

بل نقول: لامجال لذلك بعد ما ذهب إليه صدرالمتألّهين ﷺ من كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها، وأنّ جميع الأعراض من الخارج المحمول. فإنّه على ذلك لايبقى عرض إلاّ وهو موجود بعين وجود موضوعه. فيكون وجود واحد وجوداً لماهيّة الجوهر الموضوع ولماهيّات أعراض كثيرة قائمة به.

قوله ﷺ: «وهو محال»

لاستلزامه كون الواحد كثيراً.

الصور النوعيّة المنطبعة[٤]، فإنّ لها نوع حصول لموادّها، تَطرد به عن موادّها ـ لا عدمَ ذاتها بل ـ نقصاً جوهريّاً، تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً.[٥]

ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه فحسب[٦]، وهو الوجود لنفسه؛ كالأنواع التامّة الجوهريّة، كالإنسان، والفرس، وغيرهما.

فتقرّر: أنّ الوجود في نفسه ينقسم إلى: ما وجوده لنفسه، و: ما وجوده لغيره، وذلك هو المطلوب.

ويتبيّن بما مرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر[٧] التي هي موضوعاتها،

٤ـ قوله ﷺ: «وكذلك الصور النوعيّة المنطبعة»

لايخفى عليك: أنّ الصورة الجسميّة أيضاً كذلك، فلعلّه خصّ الصور النوعيّة بالذكر، لأنّ دخول الصورة الجسميّة في الوجود لغيره مبنيّ على القول بوجود الهيولى الأولى، ولمّا يثبت بعد. وأمّا الصور النوعيّة فهي وجودات لغيرها، سواء قلنا بالهيولى الأولى أم أنكرناها.

٥ـ قوله ﷺ: «وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً»

أي: مامرّ من طرد عدم مّا عن شيء آخر، هو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً. فوصف «الناعت» كوصف «لغيره» إنّما يوصف به وجودات الأعراض والصور من جهة كونها لغيرها لامن جهة كونها في نفسها.

٦ـ قوله ﷺ: «طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه فحسب»

الماهيّة هنا أُريد منه مطلق الذات والمفهوم المستقلّ، حتّى يشمل الواجب تعالى، فإنّه موجود في نفسه ـ كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل السابق ـ وليس له ماهيّة.

٧ـ قوله ﷺ: «أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر»

وذلك لأنّ وجودها يرفع عن الجوهر نقصاً وعدماً، مقارناً له. ورفع النقص عن شيء إكمالٌ له. فالوجود لغيره كمال لذلك الغير، والشيء لايكون كمالاً لشيء إلاّ إذا زاد في وجود ذلك الشيء ودخل في حدّ وجوده. فالعلم إنّما يكون كمالاً للإنسان إذا كان بالعلم يتّسع وجود الإنسان وأمّا لوكان وجود الإنسان بعد حصول العلم هو نفس وجوده قبل العلم، لم يختلف عمّا كان عليه في ذاته، بل إنّما جاوره وجود آخر هو العلم، لم يكن الاستكمال في شيء، وكان نفس الإنسان في حالة الجهل ونفسه بعد صيرورته علاّمة في أنواع العلوم في درجة واحدة.

ولا يخفى عليك: أنّ المشّائين وإن كانوا يعتقدون بكون وجود العرض والصور الجسمانيّه

وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مباينة لوجود موادّها.[٨]

وجوداً في نفسه لغيره، إلاّ أنّهم لم يتنبّهوا لما يستلزمه كون وجودهما لغيره، من كون العرض من شؤون الجوهر واتّحاد المادّة بالصورة. فهو من مبدعات الحكمة المتعالية.

قوله ﷺ: «أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر».

قد يقال لشيء إنّه شأن الوجود، ويراد به أنّه صفة من صفاته، وصفات الوجود عينه، كمامرّ في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى.

وقد يقال لشيء: إنّه شأن لشيء بمعنى أنّه مرتبة من مراتب وجوده. وهذا المعنى هو المراد هنا. يريد أنّ الجوهر يتكامل وجوده بحصول عرض من الأعراض فيه. فينال مرتبة من الوجود لم يكن حاصلاً له من قبل. فيصير وجوداً ذامرتبتين، بعد ما كان ذامرتبة واحدة.

وليس المراد من الشأن في كلامه ﷺ هنا المعنى الأوّل. حتّى يكون المراد: أنّ العرض والجوهر موجودان بوجود واحد ذى مرتبة واحدة. ويشهد لذلك ما سيأتي منه ﷺ في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة مشيراً إلى ما ذكره هنا، من قوله: «وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر». وكذا مامرّ منه آنفاً من «أنّ الوجود لغيره لايطرد العدم عن ماهيّة منعوته، وإلاّ لكان لموجود واحد ماهيّتان».

وعليك بالتدقيق في ما جاء في تعليقته ﷺ على الأسفار ج ٣، ص ٣١٣ عند قول صدرالمتألّهين ﷺ: «وقد صحّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلااختلاف» حيث قال: «قولهم هذا متفرّع على مسألة أنّ ما وجوده لشيء فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشيء. فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره. كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، والصور المنطبعة بالنسبة إلى المادّة ... ويتبيّن بهذا البيان أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر، وأنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحاديّ ... وأمّا اتّحاد العاقل والمعقول بالذات، بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل والوجود المنسوب إلى المعقول وجوداً واحداً ذامرتبة واحدة فلاينتجه هذا البيان.» انتهى.

فتحصّل أنّ المراد من كون العرض من شؤون الجوهر، كونه مرتبة من وجوده. فالجوهر بحصول العرض له يصير وجوداً واحداً ذامرتبتين، كالنفس التي تكون لها مرتبة الطبيعة الجسمانيّة، وبحصول العلم لها تصير ذات مرتبة أُخرى أيضاً، وهي مرتبة المثال إن كان علمها حسّيّاً أوخياليّاً، ومرتبة العقل إن كان علمها عقليّاً.

٨ـ قوله ﷺ: «وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مباينة لوجود موادّها»

ويتبيّن به أيضاً أنّ المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعتة[٩] التي هي أوصاف لموضوعاتها[١٠] ليست بماهيّات لها ولا لموضوعاتها. وذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود إنّما يكون ماهيّة له إذا كان الوجود المنتزع عنه[١١] يطرد عن نفسه العدم، والوجود الناعت يطرد

بل هي متّحدة بها. فهما وجودان. لكن بينهما نسبة الاتّحاد. وسيأتي في ذيل الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة أنّ تركيب المادّة والصورة اتّحاديّ.

وإنّما لم يعدّ الصورة من مراتب وجود المادّة، كما عدّ العرض من مراتب وجود الجوهر، لأنّ المادّة قوّة محضة، لافعليّة لها إلاّ بالصورة. وإذا كانت فعليّتها بالصورة، لم تكن الصورة من مراتب وجودها، بل العكس أولى.

٩ـ قوله ﷺ: «المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعتة»

وهذه المفاهيم هي مداليل هيئات المشتقّات وما في معناها. ومن هنا ما قالوا: إنّ مفاهيم المشتقّات ليست من الماهيّات في شيء. وذلك لأنّ هيأة المشتق كالحروف، لامعنى لها مستقلاً بالمفهوميّة.

قوله ﷺ: «المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعتة»

مرّ منه آنفاً: أنّ المراد بكون وجود الشيء ناعتاً، هو كونه طارداً للعدم عن شيء آخر وكونه حاصلاً له. فالمراد من المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعتة هي المفاهيم المنتزعة عن الوجودات لغيرها من حيث إنّها لغيرها، لامن حيث كونها في أنفسها. قال ﷺ في الفصل السادس من المرحلة الخامسة مشيراً إلى ما ذكره هنا: «قد تقدّم في بحث الوجود لنفسه ولغيره أنّ الوجود في نفسه هو الذي ينتزع عنه ماهيّة الشيء، وأمّا اعتبار وجوده لشيء فلا ينتزع عنه ماهيّة، وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه.» انتهى.

١٠ـ قوله ﷺ: «التي هي أوصاف لموضوعاتها»

صفة للمفاهيم. فمفاهيم العالم والأسود ونحوها ليست بماهيّات، وإن كان مفهوم العلم أوالسواد ماهيّة.

ولا يخفى عليك: أنّ المراد بالعالم والأسود هنا هي نفس العالميّة والأسوديّة ونحوهما من المعاني التي تدلّ على الاتّصاف، وهي حيثيّة كون الشيء لغيره وناعتا. وبعبارة أخرى: المراد بالعالم مثلاً هو العالم من حيث هو عالم. وهي العالميّة.

١١ـ قوله ﷺ: «الوجود المنتزع عنه»

«المنتزع عنه» صفة للوجود، وقوله: «عنه» نائب عن الفاعل. والضمير يرجع إلى الألف واللاّم

العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه.[١٢] مثلاً وجود السواد في نفسه يطرد العدم عن نفس السواد، فالسوادِ ماهيّته. وأمّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدماً، لا عن السواد في نفسه، ولا عن ماهيّة الجسم المنعوت به، بل عن صفةٍ يتّصف بها الجسم خارجةٍ عن ذاته[١٣].

الموصولة.

١٢ـ قوله ﷺ: «والوجود الناعت يطرد العدم لاعن نفس المفهوم المنتزع عنه»

ومن هنا ما يقال: إنّ مفاهيم المشتقّات ليست من الماهيّة في شيء. فالضحک والقيام والبياض مثلاً وإن كان كلّ منها ماهيّة، إلاّ أنّ الضاحک والقائم والأبيض ليست من الماهيّة في شيء.

قوله ﷺ: «المفهوم المنتزع عنه»

«المنتزع» صفة للمفهوم. والضمير المستترفيه نائب عن الفاعل ويرجع إلى الألف واللام الموصولة. و«عنه» متعلّق بـ «المنتزع» والضمير المجرور يرجع إلى «الوجود الناعت».

١٣ـ قوله ﷺ: «بل عن صفة يتّصف بها الجسم خارجةٍ عن ذاته»

المراد من الصفة هي الصفة بما هي صفة، وهو الاتّصاف. ـ كما أنّ الموجود بما هو موجود هو الوجود ـ والاتّصاف رابط لامفهوم مستقلاً له. فلا ماهيّة له.

يدلّ على إرادة ما ذكرنا قوله ﷺ: «يتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته» فإنّ نفس العرض من مراتب وجود الجوهر، كمامرّ آنفاً. وإنّما الذي هو خارج عن ذات الجسم هو الرابط، الذي هو موجود في غيره، فلايمكن أن يكون من مراتب الجسم الذي يكون موجوداً في نفسه.

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ

وفيها فصل واحد

فصل الأوّل
[في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ]

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج، المترتّبة عليها آثارها[1]،

١ـ قوله ﷺ: «أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج، المترتّبة عليها آثارها»

لايخفى عليك: أنّ كلماته في هذه المرحلة تدور على محور أصالة الماهيّة، حيث اعتبر الماهيّات موجودة في الخارج ذوات آثار، واعتبر حصول ماهيّات الأشياء في الذهن علماً بها، وحصر الوجود الذهنيّ في حصول ماهيّات الأشياء في الذهن، و نفى الوجود الذهنيّ عن الوجود.

وشيء من هذه الأمور لايستقيم على القول بأصالة الوجود؛ فإنّ عليها لاتكون الماهيّات موجودة في الخارج تترتّب عليها آثارها، ويكون عدّ حصول الماهيّات في الذهن علماً بها من السفسطة، فإنّ الماهيّات أمور تعتبرها الذهن ولا وجود لها في الخارج، والواقع الخارجيّ لايكون شيئاً غير الوجود، فما في الذهن لاواقع خارجيّ له، وما في الخارج لم يحصل في الذهن.

وبما ذكرنا يظهر أنّه على القول باعتباريّة الماهيّة لايبقى موقع لدعوى علم بالأشياء، إلاّ بأصل وجودها، حيث إنّ ما به يمتاز الأشياء بعضها عن بعض ـ وهي الماهيّات ـ ليست إلاّ اعتبارات للذهن. ولا واقع لها في الخارج.

وأمّا على ما ذهبنا إليه، من تحقّق الوجود والماهيّة كليهما، فالوجود الذهنيّ عبارة عن المفهوم الحاصل في الذهن، الذي يكون حاكياً بالذات لماوراءه؛ سواء كان مفهوماً ماهويّاً أم غيره. ويشهد له الوجدان؛ فإنّ المفهوم من حيث إنّه مفهوم شأنه الحكاية، ولا فرق في ذلك بين أنواع المفاهيم، فمفهوم الوجود يحكي زيداً مثلاً بما أنّه عين خارجيّ، ومفهوم الإنسان يحكيه بما أنّه جوهر ذوأبعاد نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، ومفهوم العالم يحكيه بما أنّه ذوكمال خاصّ، وهكذا كلّ ما يصدق عليه من المفاهيم. ومصداق جميع هذه المفاهيم واحد هو وجود زيد الخارجيّ. فكلّ مفهوم يحكي ما في الخارج على قدر ما يكون مفهوماً عنه. والآثار إنّما

وجوداً آخر، لا يترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها[٢]، وإن ترتّبت آثار أُخَر غير آثارها الخارجيّة.[٣] ....

هي للمصداق، دون المفهوم، لافرق في ذلك أيضاً بين أنواع المفاهيم.

وقد عدّ المصنّف نفسه ﷺ، في الفصل الخامس من المرحلة الأولى من بداية الحكمة، مفهوم الوجود وجوداً ذهنيّاً لمصاديق الوجود، حيث قال:

«والحقّ أنّه حقيقة واحدة مشكّكة؛ أمّا كونها حقيقة واحدة، فلأنّه لولم تكن كذلك، لكانت‌حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات؛ ولازمه كون مفهوم الوجود، وهو مفهوم واحد منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ وهو محال. بيان الاستحالة أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنّما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً؛ فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير؛ وهو محال.» انتهى.

قوله‌ﷺ: «المترتّبة عليها آثارها»

قال‌ﷺ في تعليقة منه على بداية الحكمة هنا: «المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً تتمّ به حقيقة الشيء، كالحيوانيّة والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتّباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجّب والضحك للإنسان.» انتهى.

وسيصرّح‌ﷺ بهذا التفسير في الأمر الأوّل بقوله: «... الآثار الخارجيّة ونعني بها الكمالات الأوّلية والثانويّة.» انتهى.

٢ـ قوله ﷺ: «لايترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها»

لايخفى عليك ـ بمقتضى دخول النفي على العموم ـ أنّه من نفي العموم، لاعموم النفي. فالمراد أنّ الماهيّة الذهنيّة لايترتّب عليها جميع آثار الماهيّة الخارجيّة، وإن ترتّب عليها بعض آثارها. فالصورة الخياليّة من زيد، ذووضع ولون وشكل مثلاً، ولكنّها ليست واجدة لجميع مايترتّب على زيد الخارجيّ من الآثار.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٣، ص ٢٨٣: «إنّ هذا الوجود العلميّ [الوجود الذهنيّ] وجود آخر. والماهيّة إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنها كثير من الصفات والآثار المترتّبة عليها في الوجود المادّيّ، من التضادّ والتفاسد والتزاحم وغير ذلك.» انتهى.

٣ـ قوله ﷺ: «وإن ترتّبت آثار أُخَر غير آثارها الخارجيّة»

ولا يخفى عليك: أنّه إنّما يكون وجوداً ذهنيّاً من جهة مقابلتة الوجود الخارجيّ وعدم ترتّب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتّب آثار أُخر عليه، فهو وجود خارجيّ.

وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه الوجودَ الذهنيّ[٤]، وهو علمنا بماهيّات الأشياء.[٥] وأنكر الوجود الذهنيّ قوم[٦]؛ فذهب بعضهم إلى أنّ العلم إنّما هو نوع إضافة من النفس

قال ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ١، ص ٢٦٤: «إنّ الوجود الذهنيّ الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق ... إنّما يتحقّق بالقياس، وهو قولنا: الوجود إمّا أن يترتّب عليه الآثار وهو الخارجيّ، وإمّا أن لايترتّب عليه تلك الآثار بعينها، وهو الذهنيّ. والقسمان متقابلان لمكان التقسيم. فالوجود الذهنيّ إنّما هو ذهنيّ من جهة مقابلته الوجود الخارجيّ وعدم ترتّب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتّب آثار مّا عليه ـ ككونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخّصاً بتشخّص الذهن، وسائر الآثار، كحمرة الخجل أو الغضبان وصفرة الوجل وغير ذلک فهو من هذه الجهة وجود خارجيّ، وليس بذهنيّ؛ لترتّب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج.» انتهى.

٤ـ قوله ﷺ: «نسمّيه الوجود الذهنيّ»

فالوجود الذهنيّ لايراد به معناه اللغويّ، حتّى يصدق على كلّ موجود في الذهن، وإلّا كان القول بالشبح أيضاً قولاً بالوجود الذهنيّ، بل هو، مصطلح خاصّ يراد به ماهيّات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لماوراءها.

٥ـ قوله ﷺ: «وهو علمنا بماهيّات الأشياء»

لايخفى عليک: أنّ محطّ النظر في هذا المبحث، هو إثبات أصل الوجود الذهنيّ بالمعنى المصطلح. في مقابل القول بالإضافة والقول بالشبح. والوجود الذهنيّ شأنه الحكاية لمصداقه وواقعه، بحكم الوجدان. وأمّا حديث مطابقته لما نعتقده مصداقاً له، فهو أمر آخر، إذ ربما يقع خطأ في التطبيق. ولا خطاء إلّا في التطبيق. فلابدّ في كشف مطابقته للواقع من التعويل على كونه بيّناً أو مبيّناً. أي بديهيّاً أو منتهياً إلى البديهيّ.

٦ـ قوله ﷺ: «وأنكر الوجود الذهنيّ قوم»

والباعث على هذا الإنكار يختلف باختلاف المنكرين.

فالقائلون بالإضافة أو بالشبح المحاكي، ذهبوا إلى ما ذهبوا لأجل الإشكالات الخمسة الأُولى من الإشكالات الآتية التي أُوردت على الوجود الذهنيّ، حيث استصعبوها ولم يقدروا على دفعها، فأعرضوا عن القول بالوجود الذهنيّ. كما صرّح بذلک المصنّف ﷺ في المرحلة الثانية من بداية الحكمة.

وأمّا القائلون بالشبح غير المحاكي، فالظاهر أنّهم إنّما ذهبوا إلى ذلک من أجل ما أفاده

إلى المعلوم الخارجيّ.[٧]

وذهب بعضهم ـ ونسب إلى القدماء ـ أنّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحُها[٨] الحاكية[٩]

العلوم الطبيعيّة من أعمال الحواسّ، بضميمة أنّهم توهّموا أنّ الإدراك أمر مادّيّ يحصل في الأعصاب والدماغ، وأنّ حصول الأشياء بأنفسها في الذهن مستلزم لانطباع الكبير في الصغير.

٧ـ قوله ﵀: «فذهب بعضهم إلى أنّ العلم إنّما هو نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجيّ»

وهم قوم من المتكلّمين، كما في شرح المنظومة ص ٢٥ وكذا في شرح مسألة العلم للمحقّق الطوسي ﵀ (ص ٢٩)، وزاد فيه أنّه اختيار أبي الحسين البصري وأصحابه ومن المتأخّرين فخرالدين الرازي. ونسبه في شرح المواقف ج ٦، ص ٢ إلى جمهور المتكلّمين.

ثمّ اعلم أنّ الرازي يعتقد بالوجود الذهنيّ، ولكنّه ينكر كون العلم نفس الوجود الذهنيّ، ويعتقد أنّ العلم على الإطلاق ـ سواء كان حصوليّاً أم حضوريّاً ـ إضافة، وأنّ الحصوليّ منه إضافة بين العالم وبين الوجود الذهنيّ وهي الصورة المنطبعة في الذهن المطابقة للواقع الحاكيه له. فراجع المباحث المشرقيّة ج ١، ص ٤٥٠، ط بيروت.

قوله ﵀: «نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجيّ»

أي: نوع نسبة. فالإضافة أُريد منها معناها اللغويّ.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه على هذا القول يكون العلم مغايراً للمعلوم بالذات، حيث إنّ العلم هي نفس النسبة الّتي بين العالم والمعلوم، والمعلوم بالذات هو المعلوم الخارجيّ. وأمّا في سائر الأقوال، فالعلم هو نفس المعلوم بالذات الحاضر لدى العالم وفي ذهنه.

قوله ﵀: «نوع إضافة»

قال المحقّق السبزواري في هامش غررالفرائد ص ٢٥: «فإن كانت مع الوضع فهو العلم الإحساسيّ، وإن كانت مجرّدة عنه، فإن كانت الإضافة إلى واحد من الجزئيّات العينيّة إضافة ضعيفة، فهو العلم التخيّليّ. وإن كانت إلى كلّها من نوع أو أنواع، فهو العلم التعقّليّ.» انتهى.

٨ـ قوله ﵀: «أشباحها»

قال في المعجم الوسيط: «الشبح ما بدا لک شخصه غير جليّ من بعد، وشبح الشيء ظلّه وخياله». وفي كنز اللغة: «شبح: سياهى كه از دور ماند».

٩ـ قوله ﵀: «المحاكية»

المحاكاة: المشابهة كما في المعجم الوسيط والمنجد ولاروس. فهي غير الحكاية الّتي هي

لها، كما يحاكي التمثال[١٠] ذا التمثال[١١]، مع مباينتهما ماهيّة.

وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة[١٢]، ففيه خطأ من النفس، غير أنّه خطأ منظّم لا يختلّ به حياة الإنسان، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرة دائماً، فيرتّب على ما يراه خضرة آثار الحمرة دائماً.

والبرهان على ثبوت الوجود الذهنيّ: أنّا نتصوّر هذه الأُمور الموجودة في الخارج، كالإنسان والفرس مثلاً، على نعت الكلّيّة والصرافة[١٣]،......................................

من شؤون الوجود الذهنيّ، كما سيصرّح ﷺ به في الأمر الثاني ص ٣٨ فالانتقال من الشبح المحاكي إلى ذي الشبح وهو الوجود الخارجيّ إنّما هو من قبيل تداعي المعاني، حيث إنّه يتداعى المتشابهان، ويؤيّد ما ذكرنا تعبيره بالمشابهة بدل المحاكاة في مبحث الوجود الذهنيّ من بداية الحكمة.

١٠ـ قوله ﷺ: «التمثال»

قال في المعجم الوسيط: «التمثال ما نحت من حجرأوصنع من نحاس ونحوه يحاكي به خلق من الطبيعة، أو يمثّل به معنى يكون رمزاً له، والصورة في الثوب ونحوه، يقال في ثوبه تماثيل، أي صور حيوانات.» وبعضهم اقتصر على المعنى الأوّل.

١١ـ قوله ﷺ: «ذا التمثال»

في النسخ: «لذي التمثال». والصحيح ما أثبتناه.

١٢ـ قوله ﷺ: «وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة»

مثل بعض علماء الفيزيولوجيا، حيث يقولون: إنّ الشكل الداخليّ للإحساس يتوقّف على تركيب حواسّنا وعلى الجهاز العضويّ بصورة عامّة. فليست طبيعة الإحساس الآتي من العالم الخارجيّ هي الّتي تحدّد بمفردها شكل الشيء في إحساسنا. راجع فلسفتنا ص ١٣٠.

١٣ـ قوله ﷺ: «على نعت الكلّيّة والصرافة»

لايخفى عليك: أنّهم يجعلون كلاًّ من الكلّيّة والصرافة دليلاً عليحدة. ومنهم المصنّف ﷺ أيضاً في بداية الحكمة.

ويفرّقون بين الدليلين بأنّ المراد بالكلّيّ هو الكلّيّ العقليّ، أي الطبيعة مقيّدة بقيد الكلّيّة، مثل «الإنسان الكلّيّ» و «الحيوان الكلّيّ». أمّا الصرف فهي الطبيعة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، أي الطبيعة من حيث هي. فالأوّل من قبيل الماهيّة بشرط شيء، والثاني

ونحكم عليها بذلك[١٤]؛ ولا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتاً مّا في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذلك[١٥]، فهو موجود بوجود مّا؛ وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج، لأنّه فيه على نعت الشخصيّة والاختلاط، فهو موجود في ظرف آخر لا يترّتب عليه فيه آثاره الخارجيّة، ونسمّيه الذهن.

وأيضاً: نتصوّر أُموراً عدميّة غير موجودة في الخارج، كالعدم المطلق[١٦]، والمعدوم المطلق[١٧]، واجتماع النقيضين، وسائر المحالات؛ فلها ثبوت مّا عندنا ـ لاتّصافها بأحكام

الماهيّة بشرط لا.

هذا هوالذي يظهر من عبارة المصنّف ﴿﴾ في بداية الحكمة وكذا من المحقّق السبزواري ﴿﴾ في غرر الفرائد. بل صرّح في تعليقته عليها أنّ المراد بالكلّيّ في البرهان هو الكلّيّ العقليّ.

ولكن يظهر من المصنّف ﴿﴾ هنا: أنّه أراد من الكلّيّ نفس الطبيعة المعروضة للكلّيّة وإن لم نقيّدها بالكلّيّة. ولم يقتصر على مجرّد تصوّر الكلّيّ والصرف في الاستدلال، بل ضمّ إليه الحكم عليه بأنّه كلّيّ وصرف بقوله: «ونحكم عليها بذلك». فما ذكره بيان آخر في الاستدلال غير ما في بداية الحكمة وشرح المنظومة.

١٤ـ قوله ﴿﴾: «ونحكم عليها بذلك»

أي: بنعت الكلّيّة والصرافة. ولا ريب أنّ إثبات شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له.

١٥ـ قوله ﴿﴾: «في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذالك»

تلويح إلى وجهين لإثبات وجود المتصوّر. الأوّل: الوجدان. الثاني: الحكم، حيث إنّه يستلزم وجود المحكوم عليه، فإنّ إثبات شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له.

١٦ـ قوله ﴿﴾: «كالعدم المطلق»

وهو أن لايكون هناك موجود أصلاً. وقدمرّ أنّه من المحالات الذّاتيّة؛ وإلاّ لم يكن الواجب بالذات واجباً بالذات. وقد صرّح ﴿﴾ بذلك في الأسفار ج ١، ص ١٧٩.

١٧ـ قوله ﴿﴾: «والمعدوم المطلق»

وهو أيضاً من حيث إنّه معدوم مطلق، محال، لايمكن أن يوجد له مصداق. إذ كلّ ما وجد فهو إمّا في الخارج أو في الذهن، فلا يكون معدوماً مطلقاً. هذا خلف.

نعم! الذات المتّصفة بكونها معدومة مطلقاً يجوز أن تكون ممكنة بالذات. فإنّ المصنوع الذي يصنع بعد ألف سنة مثلاً وليس لنا علم به، معدوم مطلق الآن، ممكن بالذات.

ثبو تيّة، كتميّزها من غيرها، وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا، وغير ذلك ـ وإذ ليس هو الثبوت الخارجيّ، لأنّها معدومة فيه، ففي الذهن. ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله[١٨] من سنخ واحد[١٩]؛ فالأشياء، كما أنّ لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجيّة، لها وجود في الذهن لا يترتّب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة، وإن ترتّبت عليها آثار أُخَر غير آثارها الخارجيّة الخاصّة.[٢٠]

ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالإضافة[٢١]، ....

والحاصل: أنّ المعدوم المطلق بما أنّه معدوم مطلق، ممتنع بالذات. وإن كان الموصوف به ممتنعاً مادام هذا الوصف ثابتاً له، لابالذات.

١٨ـ قوله ﷺ: «ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله»

هذه الجملة متمّمة للدليل الثاني، حتّى لايورد عليه أنّ المدّعى هو وجود ماهيّات الأشياء في الذهن، وهو المسمّى بالوجود الذهنيّ، بينما الدليل الذي أُقيم عليه إنّما يدلّ على وجود الأعدام ـ ولا ماهيّة لها ـ في الذهن. ولا يحتاج الدليل الأوّل إليها. لأنّه بدونها يثبت وجود ماهيّات الأشياء في الذهن في الجملة. وليس المدّعى بأكثر من ذلك. إذ ليس المدّعى وجود ماهيّات جميع الأشياء في الذهن، كما أنّه ليس المدّعى وجودها بشرط شيء.

قوله ﷺ: «ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله»

أي: ندركه ونعلمه. فالعقل هنا أُريد منه مطلق العلم الحصوليّ، سواء كان جزئيّاً أم كلّيّاً، تصوّراً أم تصديقاً.

١٩ـ قوله ﷺ: «من سنخ واحد»

لأن يكون علمنا بالمعدومات بحصول مفهوماتها في الذهن، ويكون علمنا بالأشياء الخارجيّة إضافة من النفس إليها، أو بحصول أشباحها في الذهن.

٢٠ـ قوله ﷺ: «وإن ترتّبت عليها آثار أُخر غير آثارها الخارجيّة الخاصّة»

كالتجرّد عن المادّة، وكونها كيفاً نفسانيّاً، وكونها حاكية لماوراءها بالذات، وكونها علماً وهو أصل كلّ خير.

٢١ـ قوله ﷺ: «هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالإضافة»

فإنّ المعلوم بالذات عنده هو نفس المعلوم الخارجيّ، فالعلم الحصوليّ عنده كالعلم

لم يمكن تعقّل[۲۲] ما ليس في الخارج، كالعدم والمعدوم، ولم يتحقّق خطأ في علم.[۲۳]

ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجيّ، نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال، ارتفعت العينيّة من حيث الماهيّة، ولزمت السفسطة، لعَوْد علومنا جهالات.[۲٤] على أنّ فعليّة الانتقال من الحاكي إلى المحكيّ تتوقّف على سبق علم بالمحكيّ[۲٥]، والمفروض توقّف العلم

الحضوريّ في كون المعلوم فيه منحصراً في المعلوم بالذات، وعدم وجود ما يسمّى معلوماً بالعرض فيه.

۲۲ـ قوله ﷺ: «لم يمكن تعقّل»

أي: إدراک. فالمراد بالتعقّل هو مطلق الإدراک والعلم الحصوليّ، سواء كان إحساساً، أو تخيّلاً، أو تعقّلاً.

۲۳ـ قوله ﷺ: «ولم يتحقّق خطأ في علم»

لأنّ الخطأ هو أن يكون العلم الحاكي للمعلوم غير مطابق للمعلوم، وعلى فرض كون العلم إضافة بين العالم والمعلوم لايكون هناک حاکٍ أصلاً، وإنّما هو اتّصال مباشر بالمعلوم.

۲٤ـ قوله ﷺ: «ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات»

لايخفى عليک: أنّ القول بالشبح وإن استلزم السفسطة، حيث إنّه على هذا القول لايطابق العلوم الواقعيّات الخارجيّة. فينسدّ باب العلم بالخارج من أصله، إلاّ أنّ القول بالوجود الذهنيّ أيضاً لاينفى السفسطة نفياً مطلقاً، وإنّما ينفي السفسطة التي كانت تلزم من القول بالشبح.

توضيح ذلک: أنّه على القول بالوجود الذهنيّ يكون كلّ صورة ذهنيّة حاكية بالذات لواقعها، بخلافه على القول بالشبح، إلاّ أنّ حكاية الصورة الذهنيّة لواقعها أعمّ من أن يكون واقعها هو ما نحسبه واقعاً لها أو غيره، فربما يقع الخطأ في التطبيق. فيمكن أن يعتقد معتقد بالوجود الذهنيّ، ويرى أنّ كلّ صورة ذهنيّة حاكية بالذات لمصداقها، مطابقة له حقيقةً، ولكن لاواقع خارجيّ لذلک المطابَق والمصداق. فمفهوم الإنسان مثلاً وإن كان حاكياً لمصداقه مطابقاً له، إلاّ أنّه لايستلزم وجود ذلک المصداق. ألا ترى أنّ الإنسان في قولنا: «الإنسان معدوم» يحكي المصداق، ولذا يمكننا أن نحكم على المصداق بأنّه معدوم، ولكن صدق القضيّة يأبى إلاّ أن يكون المصداق معدوماً. فالحكاية لاتستلزم وجود المحكيّ في الخارج.

قوله ﷺ: «لعَوْد علومنا جهالات»

العَوْد هنا مصدر عاد التي هي من الأفعال الملحقة بصار. أضيف إلى اسمه، وجهالات خبره.

۲٥ـ قوله ﷺ: «تتوقّف على سبق علم بالمحكيّ»

بالمحكيّ على الحكاية.[٢٦]

ولو كان كلّ علم مخطئاً في الكشف عمّا وراءه، لزمت السفسطة، وأدّىٰ إلى المناقضة؛ فإنّ كون كلّ علمٍ مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّيّة مخطئاً[٢٧]، فيكذب، فيصدق نقيضه، وهو كون بعض العلم مصيباً.

فقد تحصّل أنّ للماهيّات وجوداً ذهنيّاً لا تترتّب عليها فيه الآثار، كما أنّ لها وجوداً خارجيّاً تترتّب عليها فيه الآثار. وتبيّن بذلك انقسام الموجود إلى خارجيٍّ وذهنيٍّ.[٢٨]

وذلك لعدم حكاية الشبح المحاكي ـ وهكذا كلّ محاكٍ ـ لمحاكاه حكاية بالذات.

بل إنّما ننتقل منه إليه لمجرّد المحاكاة والمشابهة. ومثل هذا الانتقال يتوقّف على سبق علم بالمحكيّ. يدلّك على ذلك أنّا ننتقل من مشاهدة بعض الأشخاص إلى شخص آخر. بينما لاننتقل من رؤية بعض آخر. ولا وجه لذلك إلاّ أنّ الأوّل مشابه لشخص عرفناه سابقاً، بخلاف الثاني حيث إنّا لم نعرف سابقاً شخصاً مشابهاً له، وإن كان المشابه له موجوداً في الخارج. هذا.

قوله ﴿﴾: «على سبق علم بالمحكيّ»

نكّر العلم للدلالة على كفاية مسمّى العلم، وإن كان بالعلم بمثل المحكيّ، لابه نفسه.

٢٦ـ قوله ﴿﴾: «والمفروض توقّف العلم بالمحكيّ على الحكاية»

فيلزم الدور. إذ الانتقال إلى المحكيّ متوقّف على العلم بالمحكيّ، والعلم بالمحكيّ أيضاً متوقّف على الانتقال، كما هو المفروض في هذا الرأي.

قوله ﴿﴾: «والمفروض توقّف العلم بالمحكيّ على الحكاية»

أي: على الانتقال وهي الحكاية الناقصة التي تتصوّر في الشبح المحاكي. وأمّا الحكاية التامّة فلاتستقيم على القول بالشبح. وهو واضح. ولو كان الشبح ذا حكاية تامّة، لم يتوجّه عليه الاعتراض الأوّل، وهو لزوم السفسطة.

٢٧ـ قوله ﴿﴾: «يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّيّة مخطئاً»

أي: على وجه الكلّيّة. فإنّ خطأ الموجبة الكلّيّة إنّما يكون بخطأ كلّيّته وإن كانت صادقة على وجه جزئيّ فكِذب «كلّ حيوان إنسان» مثلاً إنّما هو من جهة أنّه ليس كلّ حيوان إنسان وإن كان بعضه إنساناً.

ويمكن أن يراد بقوله هذا العلم بالكلّيّة: العلم بهذه القضيّة الكلّيّة. فتكون الكلّيّة صفة لموصوف مقدّر، هي القضيّة.

٢٨ـ قوله ﴿﴾: «وتبيّن بذلك انقسام الموجود إلى خارجيّ وذهنيّ»

وقد تبيّن بما مرّ اُمور:

الأمر الأوّل: أنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا مندرجة[٢٩] تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتّب عليها آثارها؛ وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط. فالإنسان الذهنيّ وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهيّة موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان. فليس له إلّا مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول، من غير ترتّب الآثار الخارجيّة ـ ونعني بها الكمالات الأوّليّة والثانويّة[٣٠] ـ ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة إلّا ترتّب آثارها الخارجيّة؛ وإلّا فلو كان مجرّد انطباق مفهوم المقولة على شيءٍ كافياً في اندراجه تحتها، كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها، لحملها على نفسها، فكانت فرداً لنفسها.[٣١] ....

فإنّه إذا كان الوجود الخارجيّ بديهيّاً ـ كما صرّح ﷺ به في مقدّمة الكتاب ـ و ثبت الوجود الذهنيّ بالبراهين السابقة، وردّت شبه المنكرين له، تمّ الانقسام.

٢٩ـ قوله ﷺ: «غير داخلة ولا مندرجة»

الدخول والاندراج بمعنى واحد، وإنّما أتى بهما لاختلاف كلماتهم في ذلك، فتارةً يعتبرون بالدخول، وأخرى بالاندراج، كما أنّ بعضهم يعتبر بالدخول والآخرون بالاندراج. يدلّ على ما ذكرنا اقتصاره ﷺ على الدخول في الجملة اللاحقة؛ كما أنّه اقتصر على ذكر الاندراج في ذيل الفقرة بعد ذكرهما معاً بقوله: «ولا معنى للدخول والاندراج».

٣٠ـ قوله ﷺ: «الكمالات الأوّليّة والثانويّة»

الكمال الأوّل هو ما به الشيء هوهو، أعني ذاته وحقيقته. والكمال الثاني ما يلحق الشيء بعد تحقّق هويّته وهي الآثار والأعراض اللاحقة له. فالإنسانيّة والنطق وسائر ما يقوّم الإنسان كمالات أوّليّة للإنسان، والضحك والتعجب والمشي ونحوها كمالات ثانية له.

٣١ـ قوله ﷺ: «فكانت فرداً لنفسها»

وكان كلّ مفهوم كلّيّ فرداً لنفسه. وهوكون المفهوم كلّيّاً وفرداً من جهة واحدة، مع أنّ الكلّيّ والفرد متضايفان متقابلان. كما سيأتي في آخر الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

مضافاً إلى ما سيجيء في الفصل الثامن من المرحلة السابعة، من أنّه كثيراً مّا يكون المفهوم الذهنيّ فرداً لمقابله. كمفهوم الجزئيّ الذي هو فرد للكلّيّ. فلوكان كلّ مفهوم كلّيّ فرداً

وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهنيّ جوهر بالحمل الأوّليّ لا بالحمل الشائع.[٣٢]

وأمّا تقسيم المنطقيّين الأفراد إلى ذهنيّة وخارجيّة[٣٣]، فمبنيّ على المسامحة، تسهيلاً للتعليم.[٣٤]

لنفسه، لكان مفهوم الجزئيّ فرداً للكلّيّ والجزئيّ كليهما.

٣٢ـ قوله ﷺ: «إنّ الجوهر الذهنيّ جوهر بالحمل الأوّليّ لابالحمل الشائع»

فلمّا كان مفاد الحمل الأوّليّ هو أنّ الموضوع نفس المحمول ذاتاً وماهيّة، ومفاد الحمل الشائع هو أنّ الموضوع مصداق المحمول، يصير المعنى: أنّ الجوهر الموجود في الذهن ـ وهو مفهوم الجوهر ـ هوهو، وليس بمصداق للجوهر.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه يصحّ أيضاً جعل قولهم «بالحمل الأوّليّ وبالحمل الشائع» قيداً للمحمول، فيصير المعنى أيضاً أنّ الجوهر الذهنيّ مفهوم الجوهر وليس بمصداق له. والحمل شائع في القضيّتين.

٣٣ـ قوله ﷺ: «وأمّا تقسيم المنطقيّين الأفراد إلى ذهنيّة وخارجيّة»

حيث قسّموا الحمليّة الموجبة باعتبار وجود موضوعها إلى: ذهنيّة وخارجيّة وحقيقيّة.

وعرّفوا الذهنيّة بالّتي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الذهن فقط. مثل كلّ اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين، وكلّ جبل ياقوت ممكن.

والخارجيّة بالتي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج محقّقة. مثل كلّ من في العسكر قتل، وكلّ دار في البلد هدمت.

والحقيقيّة، بالتي حكم فيها على الأفراد النفس الأمريّة، محقّقة كانت أم مقدّرة. مثل كلّ ماء طاهر، وكلّ مثلّث فزواياه مساوية لقائمتين.

قال القوشجي في شرحه على التجريد ص ١٢: «قولنا: اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين، قضيّة موجبة حقيقيّة صادقة. ولولا أن يكون لاجتماع النقيضين أفراد موجودة في الذهن، لم يصدق هذا الحكم الايجابيّ في هذه القضيّة الحقيقيّة.» انتهى.

٣٤ـ قوله ﷺ: «فمبنيّ على المسامحة تسهيلاً للتعليم»

وإلاّ فالحكم في الذهنيّة على الأفراد التي يعتبرها العقل موجودة في الخارج، فهي أفراد اعتباريّة موجودة في الخارج بوجود اعتباريّ. فإنّ العقل كما يعتبر اللّاواقعيّة واقعيّة للعدم ويراه موجوداً بهذا الوجود الاعتباريّ، كذلك يرجع إلى ما اعتبره من الأعدام ويميّز بعضها عن بعض، ويحكم بأنّ اجتماع النقيضين مثلاً مغاير لاجتماع الضدّين. أويرى بعضها ـ مثل اجتماع النقيضين ـ بحيث لاتقبل ذاته المفروضة الوجود في الخارج، فيحكم بأنّه محال. وهكذا.

ويندفع بما مرّ إشكال أوردوه على القول بالوجود الذهنيّ، وهو أنّ الذاتيّات منحفظة على القول بالوجود الذهنيّ،فإذا تعقّلنا الجوهر كان جوهراً[٣٥]، نظراً إلى انحفاظ الذاتيّات، وهو بعينه عَرَض، لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، فكان جوهراً وعرضاً بعينه، واستحالته ظاهرة.[٣٦]

وجه الاندفاع أنّ المستحيل كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً معاً بالحمل الشائع[٣٧]، والجوهر المعقول جوهر بالحمل الأوّليّ وعرض بالحمل الشائع، فلا استحالة.

وإشكالٌ ثان، وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ أن يكون الجوهر المعقول جوهراً،

فقولنا: كلّ اجتماع النقيضين محال. يراد من الموضوع فيه جميع الأعدام التي هي مصاديق لاجتماع النقيضين؛ مثل اجتماع وجود زيد مع عدمه واجتماع وجود عمرو مع عدمه، وهكذا. فالحكم في هذه القضيّة أيضاً على الأفراد الخارجيّة، ولكن وجود تلك الأفراد وجود اعتباريّ حيث يعتبر العقل اللاّواقعيّة في جميع هذه المعدومات واقعيّة يحكيها بما عنده من مفهوم اجتماع النقيضين ونحوه.

لكن لمّا كان هذا الاعتبار من شؤون الذهن تسامحوا وقالوا: إنّ الحكم فيها على الأفراد الذهنيّة.

٣٥ـ قوله ﷺ: «فإذا تعقّلنا الجوهر كان جوهراً»

أي: كان متعقَّلنا ـ بصيغة المفعول ـ جوهراً. لأنّ المفروض أنّ ماهيّة الجوهر حصلت بنفسها في الذهن، وسلب الشيء عن نفسه محال.

٣٦ـ قوله ﷺ: «واستحالته ظاهرة»

فإنّه يستلزم وجود متعقَّلنا ـ وهو أمر واحد شخصيّ ـ في الموضوع، وعدم وجوده فيه. وهو تناقض ظاهر.

٣٧ـ قوله ﷺ: «أنّ المستحيل كون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً بالحمل الشائع»

لايخفى عليك: أنّ كون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً مع وحدة الحمل محال سواء كان بالحمل الشائع أو بالحمل الأوّليّ.

إذن المصحّح لكون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً هو اختلاف الحمل. فكان الأولى أن يقال: وإنّما المستحيل كون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً مع وحدة الحمل.

نظراً إلى انحفاظ الذاتيّات؛ والعلم عندهم من الكيفيّات النفسانيّة[٣٨]؛ فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الكيف، وهو محال؛ لأدائه إلى تناقض الذات[٣٩]، لكون المقولات متباينة بتمام الذات. وكذا إذا تعقّلنا الكمّ مثلاً، كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت مقولتي الكمّ والكيف معاً، وهو محال. وكذا إذا تعقّلنا الكيف المبصر مثلاً كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف، وهما الكيف المحسوس والكيف النفسانيّ.

وجه الاندفاع أنّه كيف نفسانيّ بالحمل الشائع، فهو مندرج تحته؛ وأمّا غيره من المقولات أو أنواعها فمحمول عليه بالحمل الأوّليّ، وليس ذلك من الاندراج في شيءٍ.

وإشكال ثالث، وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ كون النفس حارّة باردة معاً، ومربّعاً ومثلّثاً معاً، إلى غير ذلك من المتقابلات، عند تصوّرها هذه الأشياء، إذ لا نعني بالحارّ والبارد والمربّع والمثلّث إلّا ما حصلت له هذه المعاني[٤٠] التي توجد للغير وتنعته.

٣٨ـ قوله ﵀: «والعلم عندهم من الكيفيّات النفسانيّة»

أي: العلم الحصوليّ الذي هو الوجود الذهنيّ. كما سيأتي في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة.

وإنّما قيّد بقوله: «عندهم»، لأنّ العلم الحصوليّ عنده في الحقيقة جوهر مثاليّ أو عقليّ حضر بوجوده عند العالم. كما سيأتي تفصيله في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة. والجوهر المثاليّ وإن كان ذا أعراض تكون معلومة للعالم به، إلاّ أنّ شيئاً منها ليس من الكيف النفسانيّ في شيء. أفيكون الجوهر المثاليّ نفساً، حتّى تكون كيفيّاته من الكيفيّات النفسانيّة؟!

ولا يخفى عليك: أنّ المصنّف ﵀ تبع في ذلك صدرالمتألّهين ﵀ وسيحكي في الفصل الخامس عشر من المرحلة الحادية عشرة عنه ذلك بما لفظه: «وقد بيّنّا أنّ العلم عقليّاً كان أو خياليّاً ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثول بين يدى العالم واتّحاد النفس بها.» انتهى.

٣٩ـ قوله ﵀: «وهو محال لأدائه إلى تناقض الذات»

أي: إلى كون الذات ـ وهي الماهيّة ـ نفسها وعدم كونها نفسها، فإنّ كونها جوهراً هو عدم كونها كيفاً، فإذا كانت كيفاً كانت كيفاً حالكونها لاتكون كيفاً. وهكذا يقال في كونها كيفاً.

٤٠ـ قوله ﵀: «إلاّ ما حصلت له هذه المعاني»

للمعنى إطلاقات ومعانٍ مختلفة، كما يستفاد من كشّاف اصطلاحات الفنون:

وجه الاندفاع أنّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعتاً له هو الحمل الشائع، والذي يوجد في الذهن من برودة وحرارة ونحوهما هو كذلك بالحمل الأوّليّ دون الشائع.

وإشكال رابع[٤١]، وهو أنّ اللازم منه كون شيءٍ واحد كلّيّاً وجزئيّاً معاً؛ وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة[٤٢] أنّ الإنسان المعقول مثلاً من حيث تجويز العقل صدقَه على كثيرين كـلّيّ، وهو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصيّة يتميّز بها عن غيره جزئيّ؛ فهو كلّيّ وجزئيّ معاً.

وجه الاندفاع: أنّ الجهة مختلفة. فالإنسان المعقول مثلاً من حيث إنّه مَقيس إلى الخارج كلّيّ[٤٣]، ومن حيث إنّه كيف نفسانيّ قائم بالنفس غير مَقيس إلى الخارج جزئيّ.

الأوّل: ما يستفاد من اللفظ باعتبار أنّه يقصدمنه. وهو نفسه يسمّى مفهوماً باعتبار أنّه يفهم منه، كما يسمّى مدلولاً باعتبار أنّ اللفظ يدلّ عليه.

الثاني: ما قام بغيره، ويقابله العين.

الثالث: ما لايدرک بإحدى الحواسّ الظاهرة.

و لايخفى: أنّ المراد بالمعنى هنا المعنى الثاني. فقوله: «التي توجد للغير وتنعته»، توضيح له.

٤١ـ قوله ﷺ: «وإشكال رابع»

لايخفى عليک: أنّ هذا الإشكال يختلف عما سبقه وما يلحقه، فإنّ الإشكالات الأربعة الاخر يظهر اندفاعها مما تبيّن في الأمر الأوّل، من أنّ الصورة الذهنيّة لشيء غير مندرجة تحت المقولة التي كان ذلک الشيء مندرجاً تحتها وهو في الخارج، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط. وأمّا هذا الإشكال فلايندفع بما ذكر، بل يتوقّف اندفاعها على ما سيأتي من الأمر الثاني. فكان اللازم تأخيره وذكره في عداد الإشكالات التي يظهر اندفاعها من تبيّن الأمر الثاني.

٤٢ـ قوله ﷺ: «بيان الملازمة»

لايخفى عليک: اختصاص هذا الإشكال بإدراک الكلّي. وأمّا الإشكالات الأربعة الأُخر فتجري في مطلق الإدراک. نعم على ما هو الحقّ من أنّ كلّ إدراک حصوليّ فهو كلّيّ لايبقى فرق من هذه الجهة بين هذا الإشكال وغيره من الإشكالات.

٤٣ـ قوله ﷺ: «فالإنسان المعقول مثلاً من حيث إنّه مقيس إلى الخارج كلّيّ»

أي: من حيث إنّه حاکٍ للخارج ومفهوم منه. وبعبارة أُخرى من حيث إنّه وجود ذهنيّ له.

واشكال خامس، وهو أنّا نتصوّر المحالات الذاتيّة، كشريك الباري، وسلب الشيء عن نفسه، واجتماع النقيضين، وارتفاعهما، فلو كانت الأشياء حاصلة بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيّة.

وجه الاندفاع: أنّ الثّابت في الذهن إنّما هو مفاهيمها بالحمل الأوّليّ لا مصاديقها بالحمل الشائع. فالمتصوّر من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأوّليّ. وأمّا بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفسانيّ معلول للباري مخلوق له.

الأمر الثاني: أنّ الوجود الذهنيّ لمّا كان لذاته مَقيساً إلى الخارج[٤٤]، كان بذاته حاكياً لما وراءه[٤٥]، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهنيّ من دون أن يكون له وجود خارجيّ

وهذه هي الحيثيّة التي بها يكون الإنسان المعقول مقيساً إلى الخارج. وإلاّ فلو استلزم مجرّد كون الشيء مقيساً إلى الخارج كونه كلّيّاً لكان الكثير والواحد الذي يقابله وما بالقوّة وما بالفعل الذي يقابله أموراً كلّيّة، لكون كلّ منها مقيساً: إلى الخارج عنه، أعني ما يقابله، كما سيصرّح ﵀ بذلك في تنبيه الفصل الأوّل من المرحلة السابعة. لكن ليس شيء منها كلّيّاً لأنّها وجودات خارجيّة، والوجود مساوق للتشخّص والجزئيّة.

٤٤ـ قوله ﵀: «أنّ الوجود الذهنيّ لمّا كان لذاته مقيساً إلى الخارج»

قد اتّضح بما مرّ آنفاً: أنّ مجرّد كون شيء مقيساً إلى الخارج لايكفي في كونه حاكياً له. فكان الأولى أن يقول: لمّا كان لذاته مفهوماً من الخارج وماهيّة له، وإن شئت فقل: لمّا كان لذاته وجوداً ذهنياً له.

٤٥ـ قوله ﵀: «كان بذاته حاكياً لما وراءه»

فالوجود الذهنيّ حاكٍ وكاشف عن ما وراءه ـ وهو المراد بالخارج هنا ـ ولا فرق في ذلك بين التصوّر وبين التصديق كما لافرق في التصوّر بين أن يكون تصوّراً مفرداً وبين أن يكون مركباً تامّاً أو ناقصاً، وإن كان يختلف نوع الكشف فيها.

فالتصوّر المفرد والمركّب غير القضيّة يحكي واقعه من دون أن يحكي وجوده أو عدمه. فالإنسان المتصوّر في الذهن يحكي واقعه حتّى فيما نصدّق بعدمه أو نشكّ فيه. ففي القضيّة الإنسان معدوم ـ سواء كانت القضيّة مصدّقاً بها أو مشكوكاً فيها ـ يحكي الإنسان، وهو موضوع القضيّة، واقع الإنسان، إذ الواقع هو الذي يحكم عليه بالعدم أو يشكّ في عدمه؛ فلولا أنّ الإنسان يحكي واقعه لم يمكن الحكم عليه بالعدم أو الشكّ فيه.

محقّق[٤٦]، كالماهيّات الحقيقيّه المنتزعة من الوجود الخارجيّ[٤٧]، أو مقدّر، كالمفاهيم غير الماهويّة التي يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته[٤٨]، فيتصوّر مفهوم العدم مثلاً ويقدّر له ثبوتاً مّا[٤٩] يحكيه بما تصوّره من المفهوم. وبالجملة شأن الوجود الذهنيّ الحكاية لما وراءه، من دون أن يترتّب آثار المحكيّ على الحاكي.

ولا ينافي ذلك ترتّب آثار نفسه الخاصّة به من حيث إنّ له ماهيّة الكيف، وكذا لا ينافيه

وأمّا تصوّر القضيّة وكذا العلم التصديقيّ فهما يحكيان وجود نسبة في الواقع أو عدمها، سواء كانت النسبة هو الاتّحاد كما في الحمليّة، أو الاتّصال أو العناد كما في الشرطيّة.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ لازم كون الوجود الذهنيّ حاكياً لماوراءه بالذات أنّه لا خطاء فيه أصلاً، لأنّه يحكي ما هو مصداق له في نفس الأمر، وإن كان هناك خطأ فإنّما هو في تطبيقنا إيّاه على ما نعتقده مصداقاً له. وذلك عند ما يكون هذا الاعتقاد جهلاً مركّباً. فالخطاء في التطبيق دائماً. فراجع المقالة الرابعة من كتاب أُصول فلسفه للمصنّف ﷺ.

قوله ﷺ: «كان بذاته حاكياً لماورائه»

سواء كان ما وراءه موجوداً في الخارج، كالإنسان، أم موجوداً في الذهن، كالكيف النفسانيّ الذي هو العلم، وسواء كان موجوداً حقيقيّاً، أم كان موجوداً اعتباريّاً، كالعدم.

وعلى ذلك فكان اللازم أن يأتي بدل الجملة اللاحقة بقولنا: فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهنيّ من دون أن يكون له وجود محقّق، ذهنيّ أو خارجيّ، أو وجود مقدّر، كذلك.

٤٦ـ قوله ﷺ: «من دون أن يكون له وجود خارجيّ محقّق»

لأنّ الحاكي والمحكيّ متضايفان. فيمتنع تحقّق أحدهما بدون الآخر.

٤٧ـ قوله ﷺ: «كالماهيّات الحقيقيّة المنتزعة من الوجود الخارجيّ»

عدّ الماهيّة ذات وجود محقّق إنّما يوافق القول بأصالة الماهيّة، سيّما بضميمة عدّ المفاهيم غير الماهويّة ذات أفراد مقدّرة غير حقيقيّة، مع أنّ منها مفاهيم الوجود، والعلّيّة، والأصالة، والشخصيّة، والفعليّة، وغيرها من صفات الوجود. وصفات الوجود عينه.

٤٨ـ قوله ﷺ: «بنوع من الاستمداد من معقولاته»

أي: من معقولاته الأُولى، وهي الماهيّات.

٤٩ـ قوله ﷺ: «ويقدّر له ثبوتاً مّا»

أي: يقدّر للعدم ثبوتاً. فالضمير يرجع إلى العدم، لاإلى مفهوم العدم.

ما سيأتي أنّ الصور العلميّة مطلقاً مجرّدة عن المادّة[٥٠]؛ فإنّ ترتّب آثار الكيف النفسانيّ، وكذا التجرّد، حكم الصورة العلميّة في نفسها[٥١]، والحكاية وعدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج[٥٢] ومن حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهيّة كذا خارجيّة.

ويندفع بذلك إشكال أوردوه على القائلين بالوجود الذهنيّ، وهو أنّا نتصوّر الأرض على سَعَتها بسهولها وبراريها[٥٣] وجبالها وما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة والنجوم والكواكب[٥٤] بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن ـ أي انطباعها في

٥٠ـ قوله ﷺ: «و كذا لاينافيه ما سيأتي أنّ الصور العلميّة مطلقاً مجرّدة عن المادّة»

فراجع الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

قوله ﷺ: «أنّ الصور العلميّة مطلقاً»

أي: حسّيّة أو خياليّة أو عقليّة.

٥١ـ قوله ﷺ: «حكم الصورة العلميّة في نفسها»

في بعض النسخ: «حكم الصور العلميّة في نفسها». والصحيح ما أثبتناه.

قوله ﷺ: «حكم الصورة العلميّة في نفسها»

وهي من هذه الحيثيّة علم لاوجود ذهنيّ.

٥٢ـ قوله ﷺ: «والحكاية و عدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج»

وهي من هذه الحيثيّة وجود ذهنيّ. ويدلّ على ذلك عطف قوله: «ومن حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهيّة كذا» عليه.

٥٣ـ قوله ﷺ: «بسهولها وبراريها»

السَّهل: كلّ شيء يميل إلى اللين وقلّة الخشونة. و ـ من الأرض: خلاف الحَزْن. وهي أرض منبسطة لاتبلغ الهضبة. هكذا في المعجم الوسيط. وفي لسان العرب: الحَزْن ما غلظ من الأرض في ارتفاع. قال ابن شميل: «ولا تعدّ أرض طيّبة، وإن جلدت، حَزْنا.» انتهى.

والبَرّيّة: الصحراء ج: براري. وهي أرض فضاء واسعة فقيرة الماء. هكذا في المعجم الوسيط.

٥٤ـ قوله ﷺ: «والنجوم والكواكب»

النجوم: هي الأجرام السماويّة المضيئة بذاتها، ومواضعها النسبيّة في السماء ثابتة. ومنها الشمس.

والكواكب أجرام سماويّة تدور حول الشمس وتستضي بضوئها، وأشهر الكواكب مرتّبة على ↲

جزء عصبيٍّ أو جزء دماغيٍّ ـ من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال.

ولا يُجدي الجوابُ عنه بما قيل: إنّ المحلّ الذي ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية. فإنّ الكفّ لا تَسَع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية[٥٥].

وجه الاندفاع: أنّ الحقّ، كما سيأتي بيانه، أنّ الصور العلميّة الجزئيّة غير ماديّة[٥٦]، بل مجرّدة تجرّداً مثاليّاً، فيها آثار المادّة[٥٧]، من الأبعاد والألوان والأشكال، دون نفس المادّة، والانطباع من أحكام المادّة[٥٨]، ....

حسب قربها من الشمس: عطارد، الزهرة، الأرض، المرّيخ، المشترى، زُحل، يورانس، نبتون، بلوتون. كذا في المعجم الوسيط.

وقد يطلق أحدهما على الآخر.

٥٥ـ قوله ﷺ: «فإنّ الكفّ لاتسع الجبل و إن كانت منقسمة إلى غير النهاية»

ردّ الجواب بالنقض. وحلّه أنّ الانقسام المذكور انقسام بالقوّة، ولا يكون هناك بالفعل إلاّ سطح متناه بالضرورة. وهذا الانقسام الذي بالقوّة لايخرج إلى الفعل أبداً. ولو سلّم خروجه إلى الفعل فكلّ من الأجزاء الحاصلة له سطح يساوي الواحد على أساس ما لايتناهى ($\frac{1}{\infty}$) ومثل هذه الأجزاء وإن كانت غير متناهية، فهي لاتزيد على الواحد، فإنّ مضروب الواحد على أساس ما لايتناهى في ما لايتناهى يساوي الواحد، لاغير. ($1 = \infty \times \frac{1}{\infty}$)

قوله ﷺ: «الكفّ»

قال في المعجم الوسيط: الكفّ: الراحة مع الأصابع.

٥٦ـ قوله ﷺ: «كما سيأتي بيانه أنّ الصور العلميّة الجزئيّة غير ماديّة»

تعرّض له في الفصلين الأوّل والثالث من المرحلة الحادية عشرة.

قوله ﷺ: «أنّ الصور العلميّة الجزئيّة»

كالكلّيّة. ووجه تخصيص الجزئيّة بالذكر كونها بخصوصها مورداً للإشكال المذكور، وفيه مع ذلك تعريض بمن يرى الصور الحسّيّة والخياليّة ماديّة غير مجرّدة، من المشّائين.

٥٧ـ قوله ﷺ: «فيها آثار المادّة»

أي: آثار من المادّة، لاجميع آثارها. لأنّها فاقدة لبعض آثار المادّة، كالاستعداد والحركة والتغيّر. ومنه الانطباع الذي يصرّح ﷺ هنا باختصاصة بالمادّة.

٥٨ـ قوله ﷺ: «والانطباع من أحكام المادّة»

ولا انطباع في المجرّد.[٥٩]

وبذلک يندفع أيضاً إشكال آخر: هو أنّ الإحساس والتخيّل[٦٠] ـ على ما بيّنه علماء الطبيعة ـ بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة[٦١]، وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرّف في الصور بحسب طبائعها الخاصّة[٦٢]؛ والإنسان ينتقل إلى خصوصيّات مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده[٦٣]، على ما فصّلوه في محلّه؛ ومن الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة

لايخفى: أنّ المادّة لاتنطبع في شيء، بل تنطبع فيها المنطبعات، من الصور الجسميّة والنوعيّة والأعراض. وكلّها مادّيّة وليست بمادّة. فالمراد أنّ الانطباع من أحكام المادّيّات ومن خواصّها.

٥٩ـ قوله ﷺ: «ولا انطباع في المجرّد»

إذ الانطباع في شيء يتوقّف على استعداد ذلک الشيء، ولا استعداد إلاّ في المادّة، فلا ينطبع شيء إلاّ في المادّة، ولازم ذلک أن لايكون المنطبع إلاّ مادّيّاً، إذ كلّ ما انطبع في المادّة فهو مادّيّ.

٦٠ـ قوله ﷺ: «أنّ الإحساس والتخيّل»

لايخفى عليک: أنّه وإن أطلق الإحساس والتخيّل إلاّ أنّ المراد منه خصوص الإدراک البصري، كما يشهد له الفقرات اللاحقة. ويؤيّد ما ذكرنا أنّه في أُصول فلسفه ج ١، ص ٦١ ـ ٦۴ خصّ الإدراک البصري بالذكر عند بيان نفس هذا الإشكال.

نعم، قوله ﷺ: «مالها من التصرّف في الصور بحسب طبائعا الخاصّة». وقوله ﷺ: «ومن الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة ...» يعمّان جميع أقسام الإحساس.

٦١ـ قوله ﷺ: «بما لها من النسب والخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة»

النسب ككون الرأس إلى فوق والرجلين إلى تحت، وكون الرأس جزء من عشرين جزء مثلاً من البدن. والخصوصيّات ككون الشعر أسود والوجه أبيض وكون الرأس مدوّراً واليدين طويلتين.

٦٢ـ قوله ﷺ: «مع مالها من التصرّف في الصور بحسب طبائعها الخاصّة»

أي: مع ما للأعضاء الحسّاسة من التصرّف فيها. فإنّ الصورة المرئيّة مثلاً بعد وصولها إلى شبكيّة العين تتبدّل إلى أمواج برقيّة مغنطيسيّة ثمّ تنتقل إلى الدماغ.

٦٣ـ قوله ﷺ: «بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده»

المنطبعة بخصوصيّاتها في محلّ ماديّ مباينة للماهيّات الخارجيّة[٦٤]؛ فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان.

وجه الاندفاع: أنّ ما ذكروه، من الفعل والانفعال الماديّين عند حصول العلم بالجزئيّات، في محلّه؛ لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، وإنّما هي أمور ماديّة معدّة للنفس، تهيّئها لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بصور مثاليّة مجرّدة غير ماديّة[٦٥]، بناءً على ما سيتبيّن، من تجرّد العلم مطلقاً.[٦٦] وقد عرفت[٦٧] أيضاً أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفكّ عن السفسطة.[٦٨]

↩ وذلك بعد ما أدركنا المقدار الواقعيّ لجزء من تلك الصورة، بإعانة من سائر الحواسّ كاللامسة، وبمقايستنا حجم باصرتنا بأجسامنا، وحجم جسمنا بذلك الجزء من الصورة الخارجيّة. كما صرّح ﷺ بذلك في أصول فلسفه.

٦٤ـ قوله ﷺ: «مباينة للماهيّات الخارجيّة»

فإنّ مقدار الصورة الذهنيّة المنطبعة في النقطة الصفراء، أصغر بكثير من مقدار الصورة الخارجيّة. وسيأتي أنّ كلّ مقدار نوعٌ مباين لما هو أكبر منه أو أصغر.

٦٥ـ قوله ﷺ: «تهيّئها لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بصور مثاليّة مجرّدة غير ماديّة»

ولذا يرى الإنسان إيّاها على ما عليها من المقدار والشكل الواقعيّين. ولا يخفى: أنّ المستشكل اعترف بذلك لاشعوريّاً بقوله: «والإنسان ينتقل إلى خصوصيّات مقاديرها وأبعادها وأشكالها ...».

٦٦ـ قوله ﷺ: «بناء على ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقاً»

إشارة إلى ما جاء في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

٦٧ـ قوله ﷺ: «وقد عرفت»

عند ردّ القول بالشبح.

٦٨ـ قوله ﷺ: «أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج لاينفكّ عن السفسطة»

أقول: لايخفى أنّها ليست سفسطة بقول مطلق، حتّى يكون الاعتقاد بها مخالفاً للضرورة، وإنّما هي سفسطة نسبيّة، وهي السفسطة في المحسوسات، ولا مانع من الالتزام به.

قال ﷺ في بداية الحكمة في الفصل العاشر من المرحلة السادسة: «ولعلماء الطبيعة اليوم ↵

الأمر الثالث:[٦٩] **أنّه لمّا كانت الماهيّات الحقيقيّة التي تترتّب عليها آثارها في الخارج هي التي تحلّ الأذهان بدون ترتّب من آثارها الخارجيّة، فلو فرض هناک أمر حيثيّة ذاته عين أنّه في الخارج ونفس ترتّب الآثار ـ كنفس الوجود العينيّ وصفاته القائمة بـه**[٧٠]**، كـالقوّة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها ـ كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن؛ وكذا لو فرض أمر حيثيّة ذاته المفروضة**[٧١] ....

تشكيک في كون الكيفيّات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي في الحسّ مشروح في كتبهم» انتهى.

٦٩ـ قوله ﷺ: «الأمر الثالث»

حاصله: أنّ بيان الوجود الذهنيّ في صدر الفصل يعطينا أنّ الوجود الذهنيّ هي ماهيّات الأشياء. والماهيّة لابشرط بالنسبة إلى ترتّب الآثار وعدمه، فهي توجد بوجود خارجيّ وتترتّب عليها الآثار، وتوجد بوجود ذهنيّ ولا تترتّب عليها الآثار. فالماهيّة في الذهن هي نفس الماهيّة في الخارج، ويندفع محذور السفسطة. فلايتحقّق وجود ذهنيّ إلّا بأمر تستوي نسبته إلى ترتّب الآثار وعدمه، وهي الماهيّة. وأمّا ما حيثيّته عين ترتّب الآثار، كالوجود الخارجيّ، أو عين عدم ترتّب الآثار، كالعدم، فلايتصوّر له وجود ذهنيّ. أمّا الأوّل فلأنّ حصوله في الذهن يستلزم عدم ترتّب الآثار عليه وهو عين حيثيّة ترتّب الآثار، فيلزم الانقلاب المحال. وأمّا الثاني فلأنّه لاشيء هناک حتّى يتصوّر له وجود ذهنيّ. فإنّ الوجود الذهنيّ أمر مقيس، فإذا لم يكن هناک مقيس إليه موجود لم يعقل وجود المقيس.

ولا يخفى عليک ما فيه من الابتناء على أصالة الماهيّة.

قوله ﷺ: «لمّا كانت الماهيّات الحقيقيّة»

الماهيّات الحقيقيّة: هي الماهيّات المنتزعة من الوجود الخارجيّ كمامرّ في الأمر الثاني. والحقيقة في اصطلاحهم هي الماهيّة الموجودة.

فالتقييد بالحقيقيّة لإخراج الماهيّات المفروضة، حيث إنّها والعدم سواء في أنّها ليس لها وجود ذهنيّ حقيقيّ.

٧٠ـ قوله ﷺ: «وصفاته القائمة به»

لايخفى عليک: أنّها إنّما تكون قائمة به في تحليل العقل، حيث يجعل الوجود موضوعاً ويحملها عليه. وأمّا في الواقع الخارجيّ، فصفات الوجود عينه، إذ هي مساوقة له.

٧١ـ قوله ﷺ: «حيثيّة ذاته المفروضة»

حيثيّة البطلان وفقدان الآثار ـ كالعدم المطلق و ما يؤول إليه [٧٢] ـ امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود [٧٣] وكلّ ما حيثيّة ذاته حيثيّة الوجود، وكذا العدم المطلق و كلّ ما حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة العدم، يمتنع أنّ تحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقيّة. [٧٤]

وإلى هذا يرجع معنى قولهم: إنّ المحالات الذاتيّة لا صورة صحيحة لها في الأذهان.

وسيأتي إن شاء الله بيان كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود وما يتّصف به [٧٥]، و العدم وما يؤول إليه في مباحث العقل والعاقل والمعقول.

قيّد بالمفروضة، لأنّ الأعدام والمحالات لاذات لها؛ فإنّ الذات والحقيقة فرع الوجود.

٧٢ـ قوله ﷺ: «كالعدم المطلق و ما يؤول إليه»

العدم المطلق: هو أن لايكون في الأعيان وجود أصلاً. وهو محال، وإلاّ لم يكن الواجب بالذات واجباً بالذات. وقد صرّح ﷺ بكونه من الممتنعات بالذات في الأسفار ج ١، ص ١٧٩.

ولا يخفى عليك: أنّ ذكر العدم المطلق إنّما هو من باب المثال، وإلاّ فكلّ عدم في امتناع حلوله في الذهن كالعدم المطلق.

٧٣ـ قوله ﷺ: «فحقيقة الوجود»

أي: واقع الوجود وما هو مصداق مفهوم الوجود. فهو من قبيل الإطلاق الثالث من إطلاقات حقيقة الوجود التي مرّ ذكرها في بعض تعاليقنا على الفصل الثاني من المرحلة الأولى. راجع التعليقة (١١٥).

٧٤ـ قوله ﷺ: «يمتنع أن تحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقيّة»

وذلك: بأن تحلّ الذهن بأنفسها؛ فإنّ الماهيّات تحلّ بأنفسها في الأذهان. كمامرّ في صدرالفصل.

٧٥ـ قوله ﷺ: «و سيأتي إن شاء اللّه بيان كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود و مايتّصف به»

دفع دخل: هو أنّه إذا لم يحضر الوجود وصفاته وكذا العدم وصفاته في الذهن، فكيف ننتزع مفهوم الوجود وما يتّصف به أو مفهوم العدم وما يؤول إليه.

قوله ﷺ: «وسيأتي إن شاء اللّه»

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

المرحلة الرابعة

في موادّ القضايا*

الوجوب و الامتناع و الإمكان
وانحصارها في ثلاث
والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن خواصّهما**؛ وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه فمقصود بالتّبع وبالقصد الثاني.

وفيها ثمانية فصول

***ـ قوله ﷺ: «في موادّ القضايا»**

وتسمّى أيضاً: عناصر العقود، وأُصول الكيفيّات.

****ـ قوله ﷺ: «بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن»**

أي: بيان انقسام ما يحمل عليه الوجود ويتّصف به. فالمقسم في هذا التقسيم هو ما يكون ذا مفهوم مستقلّ، سواء كان هو الوجود المستقلّ أم كانت هي الماهيّة، فإنّ كلاً منهما يحمل عليه الوجود ويتّصف بالوجود وإن كان إسناد الوجود إلى الوجود إسناداً له إلى ما هو له، وإسناده إلى الماهيّة إسناد إلى غير ما هو له.

والوجود الرابط وإن كان خارجاً عن المقسم من جهة كونه رابطاً، حيث إنّه لامفهوم مستقلّ له فلايمكن أن يقع موضوعاً يحمل عليه الوجود، إلاّ انّه بعد الالتفات إليه مستقلاً يصير ذا مفهوم مستقلّ. بل لولا هذا الالتفات لماتمّ التقسيم، إذ الكلّ غيره تعالى وجودات رابطة.

وبما ذكرنا يظهر أنّه كان الأولى أن يجعل البحث في هذه المرحلة عن تقسيم الوجود - لاالموجود - إلى الواجب والممكن، ويفسّر كلّ من الوجوب والإمكان بالمعنى الذي يتّصف به الوجود.

قوله ﷺ: «والبحث عن خواصّها»

يظهر منه أنّ البحث عن خواصّ كلّ قسم من أقسام الوجود، كالبحث عن خواصّ الوجود المطلق - الذي هو المقسم - داخل في الفلسفة.

الفصل الأوّل
[في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع]

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود[1]، فإمّا أنّ يكون الوجود ضروريّ الثبوت له،

١ـ قوله ﷺ: «كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبناه إليه الوجود»

مقسم الموادّ الثلاث هو الشيء أعمّ من أن يكون شيئاً حقيقيّاً أو اعتباريّاً.

ولذا عرّفوا الواجب بما يجب وجوده والممتنع بما يجب عدمه والممكن بما لايجب وجوده ولا عدمه.

وما ورد في كلماتهم من أنّ المفهوم ينقسم إلى واجب وممكن وممتنع يمكن أن يراد بالمفهوم فيه المفهوم بالعرض، فينطبق على الأوّل.

توضيح ذلک: أنّ مرادهم من المفهوم ليس هو المفهوم بالحمل الأوّليّ، لأنّه ممكن فقط لكونه علماً وكمالاً للنفس، وكمال النفس يزيد عليها في الإمكان.

وإذا كان مرادهم من المفهوم المفهوم بالحمل الشائع، أمكن أن يراد ما هو المفهوم بالذات كمفهوم الموجود المطلق ومفهوم الإنسان ومفهوم اجتماع النقيضين مثلاً وأمكن أن يراد ما هو المفهوم بالعرض كحقيقة الموجود المطلق وطبيعة الإنسان وما هو اجتماع النقيضين بالحمل الشائع.

فاذا أُريد المعنى الثاني كان المقسم في الحقيقة هو الشيء بالمعنى الأعمّ. وانطبق على الأوّل. وارادة هذا المعنى هو المتعيّن لما نرى في كلمات مصنّف ﷺ واحد من جعل المفهوم مقسماً تارة والشيء مقسماً تارة أخرى. وأيضاً يظهر من مطاوى كلماتهم أنّ مرادهم تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، وهو المناسب لكون البحث بحثاً فلسفيّاً.

نعم! يمكننا أن نجعل المقسم المعنى الأوّل. وعليه فيكون معنى قولنا: الإنسان ممكن، أنّ مفهوم الإنسان ـ وهو الإنسان بالحمل الأوّليّ ـ يمكن أن يوجد في الخارج بمعنى أنّ هذا

المفهوم لايجب وجود مصداقه ولا عدمه. وعليه فيصير الموادّ الثلاث من المعقولات الثانية المنطقيّة فيناسب مباحث المنطق دون الفلسفة.

قوله ﷺ: «كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود»

يبدو أنّ الأولى بالبحث الفلسفيّ أن يقال: الوجود إمّا يكون الوجود ضروريّاً له بذاته، أولا.والأوّل هو الواجب والثاني هو الممكن ومعنى ضرورة الوجود لوجود أنّه بحيث لايقبل أن يخلفه العدم مطلقاً.

فالواجب هو الوجود الذي لايقبل أن يخلفه العدم بوجه من الوجوه والممكن هو الذي يقبل أن يخلفه العدم بوجه.

فاذا قلنا: «إنّ وجود زيد ممكن» فمعناه أنّ وجود زيد في الحال و إن كان موجوداً إلاّ أنّه كان قابلاً لأن يكون العدم خليفة له، وأيضاً هو قابل لأن يخلفه العدم في المستقبل.كما كان قد خلفه العدم في ما مضى. كلّ ذلك بعدم علّته.

وهذه الصياغة من البحث تمتاز بأمور:

الأوّل: أنّه بحث عن الوجود وأحواله، فيكون بحثاً فلسفيّاً من غير تسامح.

الثاني: أنّ الممكن يصير قسيماً للواجب ويتمّ مارامه ﷺ من تقسيم الوجود إلى واجب وممكن.

الثالث: أنّه يكون البحث عن كلّ من الأقسام بحثاً عن الموجود حقيقة، وهذا بخلاف الصياغة التى اتّخذها المصنّف ﷺ، إذ عليها يكون موضوع الإمكان هي الماهيّة، التي لاتكون موجودة إلاّ بالعرض.

الرابع: أنّه يوافق القول بأصالة الوجود. حيث إنّ الموضوع في كلّ من الأقسام هو الوجود. هذا.

والأشبه، أنّ المعنى المرتكز في الذهن من الإمكان والوجوب هو هذا المعنى. ولذا نرى المصنّف ﷺ وغيره قد يميل لاشعوريّاً إلى هذا المعنى. فإنّك ترى في الأمر الثالث أنّ المصنّف ﷺ يجعل الممكن قسيماً للواجب ويثبت بذلك وجود الإمكان، مع أنّ الممكن على ما تبنّاه قسيم للواجب والممتنع كليهما.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ ما ذكرنا لاينافي انقسام الأعدام إلى ممكن وممتنع، حيث يرى العقل بعض الأعدام يقبل أن يخلفه الوجود فيصفه بالإمكان، وبعضاً آخر منها لايقبل ذلك

وهو الوجوب؛ أو يكون ضروريّ الانتفاء عنه ـ وذاك كون العدم ضروريّاً له ـ وهو الامتناع؛ أو لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له، وهو الإمكان. وأمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له، فمندفع بأدنى التفات.[٢] فكلّ مفهوم مفروض إمّا واجب، وإمّا ممتنع، وإمّا ممكن.

وهذه قضيّة منفصلة حقيقيّة، مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفي والإثبات[٣]، بأن يقال: كلّ مفهوم مفروض فإمّا أن يكون الوجود ضروريّاً له، أو لا، وعلى الثاني فإمّا أن

فيصفه بالامتناع.

قوله ﷺ: «ثمّ نسبنا إليه الوجود»

هذا النسبة، هي النسبة الحكميّة، التي سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة أنّها من مقدّمات الحكم، وهي عبارة عن مقايسة المحمول بالموضوع وملاحظة أنّه هل يصلح أن يحمل عليه هذا المحمول، أو لا؟

٢ـ قوله ﷺ: «فمندفع بأدنى التفات»

لأنّ فيه ضرورة اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين لاسبيل للإمكان إليه، فكيف بالضرورة؟!

٣ـ قوله ﷺ: «منفصلة حقيقيّة مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفي و الإثبات»

لمّا كانت المنفصلة الحقيقيّة لاتتألّف إلاّ من النقيضين أو من الشيء وما يساوى نقيضه امتنع أن يزيد أطرافها عن اثنين. فكلّما زاد أطراف المنفصلة عن اثنين، فالمنفصلة تلك مقتنصة من منفصلات عددها أقلّ من أطراف تلك المنفصلة بواحد.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ القضيّة المتضمّنة للتقسيم حمليّة مردّدة المحمول، كما مرّ في بعض تعاليقنا على مقدّمة الكتاب، ولكن لمّا كان من شرائط التقسيم كون الأقسام جامعة مانعة، استلزمت كلّ قضيّة تقسيميّة وهي مردّدة المحمول قضيّة منفصلة حقيقيّة أطرافها نفس المحمول المردّد في تلك القضيّة، ولا فرق بين القضيّتين في الصورة، وإنّما الفرق بينهما في ما أريد من كلّ منهما من النّسبة، من الاتّحاد أو العناد.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه كان الأولى أن يقول المصنّف ﷺ: «منفصلة حقيقيّة مقتنصة من منفصلتين حقيقيّتين دائرتين بين النفى والإثبات» سيّما بعد ملاحظة أنّ التقسيم متوقّف في صحّته على وجود الأقسام، ولم يثبت بعد.

يكون العدم ضروريّاً له، أولا؛ الأوّل هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن.

والذي يعطيه التقسيم من تعريف المـوادّ الثـلاث أنّ وجـوب الشيء: كـون وجـوده ضروريّاً له، وامتناعه: كون عدمه ضروريّاً له، وإمكانه: سلب الضرورتين بالنسبة إليه. فالواجب ما يجب وجوده، والممتنع ما يجب عدمه، والممكن مـا ليس يجب وجـوده ولا عدمه.

وهذه جميعاً تعريفات لفظيّة من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه[٤]، وليست بتعريفات حقيقيّة، لأنّ الضّرورة واللاضرورة من المعاني البيّنة البـديهيّة التي تـرتسم في النـفس ارتساماً أوّليّاً[٥]، ويعرف بها غيرها. ولذلك من حـاول أن يـعرّفها تـعريفاً حـقيقيّاً أتى بتعريفات دوريّة، كتعريف الممكن بما ليس بممتنع[٦]، وتعريف الواجب بما يلزم من فـرض

٤ـ قوله ﷺ: «هذه جميعاً تعريفات لفظيّة من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه»

التعريف اللفظيّ هو أن يكون المفهوم حاصلاً في ذهن المخاطب، لايحتاج إلى معرّف. لكن هناك لفظ موضوع لذلك المفهوم لايعلم المخاطب وضعه لذلك المفهوم، فلاينتقل ذهنه إليه من سماع ذلك اللـفظ. فـيؤتى بـلفظ معروف عـنده لتـعريف اللـفظ المجهول. مـثلاً إذا كـان المخاطب يعرف الحيوان المفترس المخصوص المسمّى بالأسد، ويعلم أنّ لفظ الأسد موضوع له، لكن لايعلم أنّ لفظ «غضنفر» أيضاً موضوع له، فيقال: الغضنفر هو الأسد.

وهذا بخلاف التعريف الحقيقيّ، فإنّه معلوم تصوّرى يوصل إلى مجهول تـصوريّ، ويـحصل بذلك في الذهن مفهوم جديد، كما إذا لم يعلم المخاطب أنّ الإنسان ما هو، فـيركّب مـفهوما الحيوان والناطق اللذان يعلم المخاطب كلّا منهما بانفراده من دون تركيب، فيقال له: «الإنسان هو الحيوان الناطق» فيحصل له مفهوم جديد مركّب من المفهومين السابقين، والمركّب غـير أجزائه، فهو تصوّر جديد حصل بواسطة المعرّف.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ لمصطلح شرح الاسم إطلاقين، حيث إنّه قـد يـطلق عـلى التـعريف اللفظيّ، كما هنا، وقد يطلق على جواب ما الشارحة الذي هو معرّف حقيقيّ ولكن قـبل العـلم بوجود المعرّف.

٥ـ قوله ﷺ: «ترتسم في النفس ارتساماً أوّليّاً»

أي: من غير وساطة معرّف يوصل إليه.

٦ـ قوله ﷺ: «كتعريف الممكن بما ليس بممتنع»

عدمه محال[٧]، أو ما فرض عدمه محال[٨]، وتعريف المحال بما يجب أن لا يكون، إلى غير ذلك.

فمعرفة الممكن يتوقّف على معرفة الواجب والممتنع، في حين إنّ معرفة كلّ من الواجب والممتنع يتوقّف على معرفة الآخر، فلو فرض كونها نظريّة لم يحصل العلم بشيء منها، وذلك للدور في الواجب والممتنع، وإذا لم يحصل العلم بهما لم يمكن معرفة الممكن أيضاً، لتوقّف معرفته على معرفتهما.

قوله ﷺ: «كتعريف الممكن بما ليس بممتنع»

لايخفى عليك: أنّ في هذا التعريف خللاً آخر، هو أنّه تعريف للممكن بالإمكان العامّ، بينما الذي هو قسيم للواجب والممتنع هو الممكن بالإمكان الخاصّ. فكان اللازم أن يعرّفوه بما ليس بواجب ولا ممتنع.

٧ـ قوله ﷺ: «تعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال»

لايخفى عليك: أنّ ما يلزم من فرض عدمه محال، هو ما يكون تحقّقه ووقوعه واجباً، سواء كان واجباً بالذات أم بالغير، فإنّ الممكن حينما توجد علّته التامّة يلزم من فرض عدمه محال وهو عدم كون علّته التامّة علّة تامّة، وهذا خلف وتناقض مستحيل.

وهذا كما أنّ ما يلزم من فرض وقوعه محال هو ما يكون عدمه واجباً أي يكون وجوده ممتنعاً أعمّ من أن يكون ممتنعاً بالذات أو بالغير. فوجود المعلول عند عدم علّته يلزم من فرض وقوعه محال، و هو عدم كونه معلولاً. هذا خلف.

ومن هنا فسّروا الإمكان الوقوعيّ تارة بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال واخرى بعدم كون الشيء ممتنعاً بالذات ولا ممتنعاً بالغير.

فتحصّل أنّ ما يلزم من فرض عدمه محال، هو الواجب الوقوعيّ. وهو أعمّ من الواجب بالذات الذي هو محلّ الكلام. فهذا التعريف لو كان تعريفاً حقيقيّاً، كان مخدوشاً من وجهين: اشتماله على الدور، وكونه أعمّ من المعرّف.

٨ـ قوله ﷺ: «أو ما فرض عدمه محال»

لمّا كان التعريف الأوّل للواجب مخدوشاً من وجوه قدمرّ في التعليقة السابقة وجهان منها، وثالثها أنّ مقتضى كون الواجب واجباً بالذات أنّ عدمه محال بالذات فليست استحالة عدمه من جهة استلزامه لمحال آخر، أعرض عنه بعضهم ـ كصدر المتألّهين في الأسفار، ج، ١، ص ٨٤ ـ وعرّفه بما فرض عدمه محال.

قوله ﷺ: «ما فرض عدمه محال»

والذي يقع البحث عنه في هذا الفنّ، الباحث عن الموجود بما هو موجود[٩]، بالقصد الأوّل، من هذه الموادّ الثلاث، هو الوجوب والإمكان، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه[١٠] انقساماً أوّليّاً.

فإنّه يلزم من وجود الفرض عدمه، حيث إنّ عدم الواجب يستلزم عدم الممكنات جميعاً، ومنها الفرض المذكور. ففرض عدمه فرض لعدم الفرض.

ولا يذهب عليك، أنّ الفرض يستعمل بمعان كثيرة

منها: تقدير وجود الشيء، وهذا المعنى هو المراد هنا.

ومنها: تصوّر الشيء. وهو المراد من الفرض في قولهم: فرض المحال ليس بمحال. وأمّا الفرض بالمعنى الأوّل، فهو وإن لم يكن مستحيلاً في بعض المحالات، كما إذا قدّرنا وجود زيد وعدمه في زمان واحد في مكان واحد. إلاّ أنّه محال في بعض المحالات، كما عرفت، حيث إنّ نفس الفرض تناقض، ولا يختصّ الاستحالة بالمفروض فقط.

٩ـ قوله ﴿ره﴾: «الباحث عن الموجود بما هو موجود»

الموجود بما هو موجود، هو الوجود، كما صرّح به في التحصيل ص ٢٧٩

ويدلّ عليه تعبيرهم عن موضوع الفلسفة تارة بالوجود وأُخرى بالموجود من حيث هو موجود.

وعلى هذا فهو مناف لما سيذكره في الفرع الأوّل، من أنّ الإمكان وصف للماهيّة من حيث هي، ولا يتّصف به الوجود.

١٠ـ قوله ﴿ره﴾: «الموجود من حيث نسبة وجوده إليه»

أي: الذات المتّصفة بالوجود من حيث نسبة وجوده إليها. وبعبارة أخرى: إذا أخذت الذات موضوعاً ونسب إليها الوجود. فكيفيّة النسبة لاتخلو من أن تكون إمّا الوجوب وإمّا الإمكان. ولا يخفى: أنّ الموجود هنا اريد منه معناه الأعمّ الذي أشار إليه في الفصل الثاني من المرحلة الأولى حيث قال: إنّ للموجود من حيث اتّصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض؛ فالوجود موجود بالذات بمعنى أنّه عين نفسه؛ والماهيّة موجودة بالعرض، أي إنّها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها ...

وذلك لأنّ موضوع الإمكان هي الماهيّة كما سيصرّح ﴿ره﴾ به في الفرع الأوّل.

ومن هنا يظهر المسامحة في جعل البحث هذا من المباحث التقسيميّة للوجود. وكان اللازم أن يجعل محطّ البحث الإمكان الوجوديّ والفقريّ والوجوب بمعنى استقلال الوجود.

وبذلك[١١] يندفع ما أُورِد على كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب؛ تقريره: أنّ الإمكان كما تَحَصَّل من التقسيم السابق سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، فهما سلبان اثنان، وإن عبّر عنهما[١٢] بنحو قولهم: سلب الضرورتين، فكيف يكون صفة واحدة ناعتة للممكن. سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضرورتين وأنّه سلب واحد[١٣]، لكنّه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيليّ لا إيجاب عدوليّ، فما معنى اتّصاف الممكن به في الخارج ولا اتّصاف إلّا بالعدول[١٤]، كما اضطرّوا إلى التعبير عن الإمكان[١٥] بأنّه لا ضرورة الوجود والعدم، وبأنّه استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم، عند ما شرعوا في بيان خواصّ الإمكان، ككونه لا يفارق الماهيّة، وكونه علّة للحاجة إلى العلّة، إلى غير ذلك؟!

وجه الاندفاع[١٦]: ....

حتّى يكون انقسام الوجود إليهما انقساماً حقيقيّاً. أو يفسّر الوجوب والإمكان بما فسّرنا هما به في بعض تعاليقنا على هذا الفصل.

١١ـ قوله ﵀: «وبذلک»

أي: وبما ذكرنا، من أنّ الوجوب والإمكان وصفان يوصف بهما الموجود.

ولا يخفى: أنّ الذى يندفع به هو الإشكال الثاني. وأمّا الإشكال الأوّل، فقد أجاب عنه المعترض نفسه.

١٢ـ قوله ﵀: «وإن عبّر عنهما»

بنحو الجمع في التعبير.

١٣ـ قوله ﵀: «وأنّه سلب واحد»

وإنّما تعدّد متعلّقه أو متعلّق متعلّقه، حيث إنّه سلب ضرورة الوجود والعدم.

١٤ـ قوله ﵀: «ولا اتّصاف إلّا بالعدول»

حصر إضافيّ، أي لا اتّصاف بالامور السلبيّة إلّا بنحو العدول. وإلّا فواضح أنّ الاتّصاف بالأُمور الثبوتيّة ليست بالعدول. كقولنا زيد عادل.

١٥ـ قوله ﵀: «كما اضطرّوا إلى التعبير عن الإمكان»

أي: فيعبّرون عنه تارة بنحو العدول، وتارة بنحو الايجاب التحصيليّ، بوضع استواء النسبة إلى الوجود والعدم الذي هو لازم للإمكان مكانه.

١٦ـ قوله ﵀: «وجه الاندفاع»

أنّ القضيّة المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصّلة[١٧] عند وجود الموضوع، وقولنا: ليس بعض الموجود ضروريّ الوجود ولا العدم[١٨]، وكذا قولنا: ليست الماهيّة من حيث هي

حاصله: أنّا لانسلم أنّه لااتّصاف في الأمور السلبيّة إلّا بالعدول، بل نقول: إنّ قوام الاتّصاف في الأعدام بوجود الموضوع، فإذا كان الموضوع في السالبة المحصّلة موجوداً، لم يبق فرق بينها وبين الموجبة المعدولة في ذلك وتحقّق الاتّصاف.

١٧ـ قوله ﷺ: «أنّ القضيّة المعدولة المحمول تساوى السالبة المحصّلة»

أي: ثبوتاً لا إثباتاً، يعني أنّهما وإن كانتا مختلفتين بحسب مقام الإثبات، حيث إنّ المعدولة مفادها الحمل والاتّصاف، بينما السالبة مفادها سلب الحمل وعدم الاتّصاف، إلّا أنّهما متساويتان ثبوتاً عند وجود الموضوع.

وذلك لأنّه ليس في مطابق كلّ منهما إلّا موضوع لم يتّصف بصفة، إلّا أنّ العقل يرى عدم وجود الوصف من جهة أنّه مضاف إلى الموضوع الموجود ذا حظّ من الوجود، من جهة أنّه يعتبر اللاواقعيّة واقعيّة للعدم، يوصف بها الموضوع.

قوله ﷺ: «تساوي السالبة المحصّلة»

في إفادة الاتّصاف وهو المهمّ هنا. وبعبارة أخرى قد ذكروا أنّ بين السالبة المحصّلة وبين الموجبة المعدولة المحمول فرقاً من وجهين:

الأوّل: من جهة المعنى، وهو أنّ السالبة تفيد سلب الربط بينما الموجبة المعدولة المحمول تفيد ربط السلب، ولذا تحتاج الثانية في صدقها إلى وجود الموضوع بينما لاتحتاج الاولى إليه، بل تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً.

الثاني: من جهة اللفظ عندما كانت القضيّة ثلاثيّة، حيث إنّه في الأولى يقدّم السلب على الرابط، وفي الثانية تقدّم الرابطة على السلب.

والذي يهمّ الحكيم هو الفرق الأوّل، وهو يرجع إلى أنّ الموجبة المعدولة المحمول تفيد الاتّصاف، والسالبة المحصّلة تفيد عدم الاتّصاف. ولكن إذا كان الموضوع موجوداً كان مفاد السالبة عدم اتّصاف الموضوع الموجود بالمحمول، والعقل يعتبر عدم الاتّصاف هذا اتّصافاً حيث يعتبر اللاواقعيّة واقعيّة للعدم. فالسلب في اعتبار العقل اتّصاف للموضوع بعدم المحمول بحسب مقام الثبوت، كما في الموجبة المعدولة المحمول.

١٨ـ قوله ﷺ: «ليس بعض الموجود ضروريّ الوجود ولا العدم»

لايخفى عليك أوّلاً: أنّ مصداق هذا البعض هي الماهيّة. إذ هي التي تتّصف بالإمكان

ضروريّة الوجود ولا العدم، الموضوع فيه موجود، فيتساوى الإيجاب العدوليّ والسلب التحصيليّ في الإمكان. ثمّ لهذا السلب نسبة إلى الضرورة، وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان، يتميّز بها من غيره، فيكون عدماً مضافاً له حظّ من الوجود[١٩]، وله ما يترتّب عليه من الآثار[٢٠]، وإن وجده العقل اوّلَ ما يجد في صورة السلبَ التحصيليّ؛ كما يجد العمىٰ، وهو عدم مضاف، كذلك اوّلَ ما يجده.

ويتفرّع على ما تقدّم امور:

الأمر الأوّل: أنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة، إذ لا يتّصف الشيء بلا ضِرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خِلواً من الوجود والعدم جميعاً[٢١]، وليس إلّا الماهيّة من حيث

لاغيرها، فالفرق بين هذه القضيّة والقضيّة اللاحقة، أنّ الموضوع في الأولى هو العنوان الحاكي، وفي الثانية المعنون المحكيّ. وثانياً: أنّ الإمكان يثبت للذات نفسها، لابما أنّها موجودة، لأنّ الماهيّة إنّما تتّصف بالإمكان إذا لوحظت من حيث هي. نعم تتّصف هذه الماهيّة بالإمكان حال الوجود. إذ لولا الوجود، لم يكن هناك ماهيّة حتّى تكون ممكنة أو غير ممكنة، كما يصرّح ﷺ به في الأمر الأوّل. ولايخفى أنّ المراد بالوجود هو الأعمّ من الذهنيّ والخارجيّ.

١٩ـ قوله ﷺ: «فيكون عدماً مضافاً له حظّ من الوجود»

كلامه ﷺ كالصريح في أنّ المراد بالإضافة هو مطلق الارتباط والنسبة، سواء كانت إضافة نحويّة، كسلب الضرورة من حيث إضافته إلى الضرورة، أم لا، كسلب الضرورة هيهنا من حيث إضافته إلى موضوعه وهي الماهيّة.

٢٠ـ قوله ﷺ: «وله ما يترتّب عليه من الآثار»

سيصرّح ﷺ في الأمر الثالث بأنّ الآثار المترتّبة عليه هي في الحقيقة ارتفاع آثار الوجوب، من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك.

٢١ـ قوله ﷺ: «إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً»

إذ لو كان موجوداً كان الوجود، ضروريّاً له ولم يجز اتّصافه بالعدم لاستحالة اجتماع النقيضين، ولو كان معدوماً، كان العدم ضروريّاً له ولم يجز اتّصافه بالوجود لاستحالة اجتماع النقيضين.

هي[٢٢]، فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة[٢٣]. وبذلك يظهر معنى قولهم: «كلّ ممكن زوج تركيبيّ له ماهيّة ووجود».[٢٤]

٢٢ـ قوله ﷺ: «ليس إلّا الماهيّة من حيث هي»

أقول بل هو كلّ ما كان غير الوجود والعدم. فإنّ كلّ مايُفرض غير الوجود والعدم، خلو عن الوجود والعدم، إذ لم يؤخذ الوجود أو العدم في حدّه، فكما أنّ الإنسان خلو في حدّ ذاته عن الوجود والعدم، فكذلك العلّة والوحدة وسائر المعقولات الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة.

والحاصل أنّه إذا كان مجرّد كون الشيء خلواً من الوجود والعدم؛ بمعنى عدم كون الوجود أو العدم مأخوذاً في ذاته كافياً لاتّصافة بالإمكان ومصحّحاً له فكلّ ما هو غير الوجود والعدم خلو عنهما ولابدّ أن يتّصف بالإمكان. ولا يختصّ ذلك بالماهيّة.

فإذن ما ورد من أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ هذا الحكم لايختصّ بالماهيّة فإنّ كلّ ما فرضته، فهو من حيث هو لايكون إلّا هو.

قوله ﷺ: «وليس إلّا الماهيّة من حيث هي»

يعني: أنّ العقل يعتبر الماهيّة الموجودة مقطوع النظر عن وجودها، وبذلك تتّصف الماهيّة وهي موجودة بالإمكان. كما أنّه يتّصف الانسان من حيث هو بالحيوان ولكن عند ما يكون موجوداً.

فلا منافاة بين ما ذكره هيهنا، من أنّ موضوع الإمكان هي الماهيّة من حيث هي، و بين ما مرّ قبل سطور، من أنّ موضوع الإمكان موجود ويتساوى بذلك السلب التحصيليّ والإيجاب العدوليّ.

٢٣ـ قوله ﷺ: «فكلّ ممكن فهو ذو ماهيّة»

لأنّ الإمكان وإن كان صفة للموجود، كما هو مقتضى انقسام الموجود إلى الواجب والممكن، إلّا إمكان الموجود الممكن وصف لماهيّته بالحقيقة، ويتّصف وجوده به بالعرض، من جهة أنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر.

٢٤ـ قوله ﷺ: «كلّ ممكن زوج تركيبيّ له ماهيّة ووجود»

أمّا الماهيّة، فلأنّ الإمكان وصف لها بالحقيقة، وأمّا الوجود، فلأنّ الممكن قسم من الموجود، حيث إنّ الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، وإن كان إمكان الموجود الممكن إنّما هو لماهيّته، وأمّا وجوده فهو ضروريّ بالضرورة الذاتيّة.

ومن هنا يظهر، أنّ الموجود في قولنا: «الموجود ممكن» هو الموجود بالعرض، وهي الماهيّة.
ﻟﻠ

وأمّا إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكانيّ فاصطلاح آخر في الإمكان والوجوب، يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتيّ والغنى الذاتيّ، وليس يراد به سلب الضرورتين، أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمر الثاني: أنّ الإمكان لازم الماهيّة؛ إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة.[٢٥]

والمراد بكونه لازماً لها أنّ فرض الماهيّة من حيث هي يكفي في اتّصافها بالإمكان[٢٦]، من غير حاجة إلى أمر زائد؛ دون اللزوم الاصطلاحيّ، وهو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقّق اللازم ولحوقه به، إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً ونفياً.[٢٧]

وفي قولنا: «الموجود واجب» هو الموجود بالذات أي بالحقيقة، وهو الوجود.

٢٥ـ قوله ﷺ: «والماهيّة من حيث هي لاموجودة ولا معدومة»

سيأتي منه في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة. أنّ معنى قولنا: «الماهيّة من حيث هي لاموجودة ولا معدومة» أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّها، بأن يكون عينها أو جزءها، وإن كانت لاتخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر. وعلى ذلك فلا تنافي هذه القاعدة كونها واجبة أو ممتنعة من غير أن يؤخذ الوجوب أو الامتناع في حدّها.

يؤيد ذلك أنّ الماهيّة من حيث هي ليست ممكنة أيضاً بمقتضى القاعدة، كما سيصرّح ﷺ بذلك في الفصل المذكور، وصرّح ﷺ به أيضاً في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة.

٢٦ـ قوله ﷺ: «أنّ فرض الماهيّة من حيث هي يكفي في اتّصافها بالإمكان»

وهذا الاتّصاف من اتّصاف الشيء بما هو خارج عن ذاته عرضيّ له وإن كان ذلك العرضيّ منتزعاً عن نفس ذاته، كما في كلّ خارج محمول. وسيأتي لذلك توضيح أكثر.

٢٧ـ قوله ﷺ: «إذ لااقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً ونفياً»

فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لامقتضية ولا لامقتضية، فليس فيها الاقتضاء ولا عدم الاقتضاء، وهو معنى قوله: «إثباتاً ونفياً».

ولكن فيه مامرّ أنّ معنى كون الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، أنّه لم يؤخذ في حدّها

لا يقال: تحقّق سلب الضرورتين في مرتبة ذات الماهيّة[٢٨] يقضي بكون الإمكان داخلاً في ذات الشيء، وهو ظاهر الفساد.[٢٩]

فإنّا نقول: إنّما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان الحمل حملاً أوّليّاً[٣٠]، ملاكه الاتّحاد المفهوميّ؛ دون الحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد الوجوديّ. والإمكان وسائر لوازم الماهيّات الحمل بينها وبين الماهيّة من حيث هي حمل شائع لا أوّليّ.[٣١]

غير ذاتها بأجزائها من الأجناس والفصول. ولا ينافي ذلك كونها مقتضية على نحو يكون الاقتضاء عرضيّاً خارجاً عن حدّها.

٢٨ـ قوله ﷺ: «تحقّق سلب الضرورتين في مرتبة ذات الماهيّة»

حيث قلنا: «إنّ الماهيّة من حيث هي يسلب عنه الضرورتان» أي تتّصف بلاضرورة الوجود والعدم.

٢٩ـ قوله ﷺ: «وهو ظاهر الفساد»

إذ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي. فالإنسان من حيث هو إنسان لم يؤخذ فيه إلّا جنسه وفصله، وأمّا سلب الضرورتين فهو خارج عنه.

٣٠ـ قوله ﷺ: «إذا كان الحمل حملاً أوّليّاً»

لايخفي عليک ابتناؤه على ما اختاره من كون حمل كلّ من الذاتيّات على الذات حملاً أوّليّاً، كحمل نفس الذات على الذات. وسيأتي تفصيله في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

وأمّا على المشهور، من كون حمل كلّ من الذاتيّات على الذات حملاً شائعاً، فلابدّ أن يقال: إنّما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان مأخوذاً في حدّ الذات مقوّماً لها. والإمكان ليس كذلک، وإنّما هو عرضيّ منتزع من الذات محمول عليها. فهو من الخارج المحمول.

٣١ـ قوله ﷺ: «والإمكان وسائر لوازم الماهيّات الحمل بينها وبين الماهيّة من حيث هي حمل شائع لاأوّليّ»

وإن سمّي ذاتيّاً فلكونه منتزعاً من حاقّ ذات الماهيّة محمولاً عليها، في مقابل المحمول بالضميمة الذي يتوقّف انتزاعه وحمله على انضمام شيء إلى الذات.

فالذّاتيّ هنا بمعنى الخارج المحمول.

الأمر الثالث: أنّ الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان، وليس اعتباراً عقليّاً محضاً لا صورة له في الأعيان[٣٢]، كما قال به بعضهم[٣٣]؛ ولا أنّه موجود في الخارج بوجود

قال في المنطق (ص ٣٦٧) عند بيان معاني الذاتيّ:

«المعنى الثالث: الذاتيّ في باب الحمل، وهو ما كان نفس الموضوع في حدّ ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضمّ شيء إليه. وهو الذي يقال له: المنتزع عن مقام الذات. ويقابله ما يسمّى المحمول بالضميمة.» انتهى.

وقال الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقته على الأسفار ج ١، ص ١٥٧: «وبعبارة أخرى: لامنافاة بين كون الشيء عرضيّاً بمعنى الخارج المحمول، وبين كونه منتزعاً من نفس ذاته كالشيئيّة. فما قالوا: إنّ الإمكان ذاتيّ، المراد به الذاتيّ في كتاب البرهان. وما قال ﷺ: إنّه ليس ذاتيّاً، المراد به الذاتيّ في كتاب ايساغوجي.» انتهى.

٣٢ـ قوله ﷺ: «وليس اعتبارا عقليّاً محضاً لاصورة له في الأعيان»

قيّد بقوله: «محضاً» لأنّ وجود الإمكان في الخارج على ما ذهب إليه نفسه ليس إلّا وجوداً اعتباريّاً أيضاً. وذلك لما سيصرّح ﷺ به من أنّ الإمكان معنى عدميّ. وواضح أنّ وجود العدم وثبوته لايكون إلّا وجوداً فرضيّاً اعتباريّاً ـ كما صرّح بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الأولى ـ حيث يعتبر العقل اللاواقعيّة واقعيّة للعدم.

إن قلت: فعلى هذا فما هو الفارق بين القول بوجوده في الأعيان بوجود موضوعه، كما يذهب إليه المصنّف ﷺ، و بين القول بكونه اعتباراً عقليّاً محضاً.

قلت: القائل بالقول الأوّل يرى الإمكان، وهو أمر عدميّ، موجوداً في الخارج بوجود اعتبره العقل، حيث يعتبر اللاواقعيّة واقعيّة للعدم، ولذا يكون الإمكان عنده من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون الاتّصاف بها في الخارج. وأمّا القائل بالقول الثاني فلايراه موجوداً في الخارج حتّى في اعتبار العقل، بل يعدّه اعتباراً عقليّاً محضاً، فهو عنده من المعقولات الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها والاتّصاف بها كلاهما في الذهن.

قوله ﷺ: «لاصورة له»

أي: لاواقع له ولا حقيقة له، فالصورة هنا بمعنى الواقع والحقيقة، ولعلّه ﷺ عبّر بالصورة ليوافق لفظه لفظ صاحب القول.

٣٣ـ قوله ﷺ: «كما قال به بعضهم»

مثل الشيخ الإشراقي حيث قال في التلويحات ص ٢٥:

مستقلّ منحاز[٣٤]، ....

«والإمكان والوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهيّة ... بل هي أمور ذهنيّة، والاعتبارات الذهنيّة لاحدّ لها دون الحقايق العينيّة المترتّبة. فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبارات العقليّة ذوات في الأعيان.» انتهى.

واستوفى البحث في ذلك في المطارحات ص ٣٤٣ ـ ٣٦٤ وختم الكلام بقوله:

«وكلّ ما يقتضي وقوعه تكرّر نوعه عليه، وكلّ ما يقتضي وقوعه تكرّر شيء واحد عليه مراراً بلانهاية، فإنّ جميع هذا من الصفات العقليّة الّتي لاصورة لها في الأعيان.» انتهى.

ومثل المحقّق الطوسي حيث قال في التجريد:

«والثلاثة اعتباريّة.» انتهى.

وقال العلاّمة في شرحه:

«هذه الجهات الثلاث، أعني الوجوب والإمكان والامتناع، امور اعتباريّة، يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهيّة، وليس لها تحقّق في الأعيان.» انتهى.

ومثل الحكيم السبزواري في غرر اللئالي ص ٦٣ حيث قال:

«وجود الجهات الّتي هي كيفيّات النّسب في العقل بالتعمّل.» انتهى.

وقال في هامشه: «قولنا: التي هي كيفيّات النسب، فيه إشارة إلى دليل آخر على اعتباريّتها، فإنّها صفات النسب الّتي هي اعتباريّة. حيث إنّها وثاقتها وضعفها. ففيها سبک اعتبار من اعتبار، فتكون أوغل في الاعتباريّة.» انتهى.

وقد نسبه في الأسفار، ج ١، ص ١٧١، إلى كافّة المتأخّرين. حيث قال:

«والمتأخّرون على أنّ تلک الأمور [الوجوب والإمكان والوحدة] زائدة في العقل على الماهيّات، إلّا أنّها من العقليّات الصرفة الّتي لاصورة لها في الأعيان يحاذى بها ما في الخارج.» انتهى.

٣٤ـ قوله ﷺ: «ولا أنّه موجود في الخارج بوجود مستقلّ منحاز»

المراد بالوجود المنحاز المستقلّ هو الوجود في نفسه. أعمّ من أن يكون وجوداً لنفسه أو يكون وجوداً لغيره. فيشمل الوجود الناعت.

ومن يقول بوجود الإمكان بوجود منحاز مستقلّ يقول بأنّه وجود ناعت. حيث إنّه يعتقد بأنّ الإمكان صفة وجوديّة موجودة في الخارج بنفسها لابمنشأ انتزاعها. كما يستفاد من الشوارق ص ٨٦.

كما قال به آخرون.[٣٥]

أمّا أنّه موجود في الأعيان بوجود موضوعه[٣٦] فلأنّه قسيم في التقسيم للواجب[٣٧] الذي ضرورة وجوده في الأعيان[٣٨]، فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان هو في الأعيان[٣٩]. وإذ كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لاتّصاف المقسم بكلّ واحد من الأقسام، كان في معنى وصف ثبوتيّ يتّصف به موضوعه، فهو معنى عدميّ له حظّ من الوجود، والماهيّة متّصفة به

وبعبارة أُخرى: هذا القائل يعتقد بأنّ الإمكان من المحمولات بالضميمة. بينما المصنّف ﷺ يعتقد بأنّه من الخارج المحمول، كما مرّ آنفاً.

٣٥ـ قوله ﷺ: «كما قال به آخرون»

نسبه في المواقف ص ٦٩ إلى بعض المجادلين، وفي المباحث المشرقيّة ج ١، ص ١١٨ إلى الأكثرين. وعدّه في الأسفار مشهوراً بين المتقدّمين. حيث قال: «المشهور من الأوائل أنّهم يأخذون كلاًّ من الوجوب والإمكان والوحدة أُموراً زائدة في الأعيان ... .» انتهى.

٣٦ـ قوله ﷺ: «أمّا أنّه موجود في الأعيان بوجود موضوعه»

الجملة الأولى إثبات لكونه موجوداً في الأعيان؛ وحاصلها أنّ الإمكان عدم الضرورة، فإذا كانت الضرورة ـ التي هي صفة للواجب تعالى ـ في الأعيان، فعدمها وانتفاؤها أيضاً في الأعيان. وما بعدها إلى آخر الفقرة إثبات لكون وجوده بوجود موضوعه، وحاصله أنّه لمّا كان الإمكان أمراً عدميّاً، لاثبوتيّاً، فلايبقى وجه لدعوى أنّه موجود بوجود منحاز.

٣٧ـ قوله ﷺ: «فلأنّه قسيم في التقسيم للواجب»

أي: فلأنّ الممكن، على طريقة الاستخدام.

والمراد من التقسيم تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، لاتقسيم الموادّ إلى الثلاث، كما لايخفى.

٣٨ـ قوله ﷺ: «الذي ضرورة وجوده في الأعيان»

قد أخذ وجود الضرورة في الأعيان أمراً مفروغاً. ولعلّه من جهة أنّه وصف وجوديّ للوجود، وقدمرّ أنّ أوصاف الوجود الوجوديّة عين الوجود، فهي موجودة بوجود موضوعها. هذا.

٣٩ـ قوله ﷺ: «فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان، هو في الأعيان»

لأنّ ظرف كلّ عدم إنّما هو ظرف الوجود المقابل له. فإذا كان وجود زيد وجوداً خارجيّاً، فعدمه أيضاً في الخارج. وإذا كان وجود الكلّيّ في الذهن، فعدمه أيضاً في الذهن.

في الأعيان. وإذ كانت متّصفة به في الأعيان، فله وجود فيها، على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدميّة ناعتة لموصوفاتها موجودة بوجودها. والآثار المترتّبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجوب، من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك.[٤٠]

وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال[٤١]: إنّ الإمكان من الاعتبارات العقليّة المحضة التي لا صورة لها في خارج ولا ذهن[٤٢]؛ وذلك لظهور أنّ ضرورة وجود الموجود أمر وعاؤه الخارج[٤٣] وله آثار خارجيّة وجوديّة.

وكذا قول من قال: إنّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلّاً؛ وذلك لظهور أنّه معنى عدميّ واحد مشترك بين الماهيّات ـ ثابت بثبوتها في أنفسها، وهو سلب الضرورتين ـ ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقلّ.

على أنّه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقلّ، كان إمّا واجباً بالذات، وهو ضروريّ البطلان[٤٤]، ....

٤٠ـ قوله ﷺ: «وغير ذلک»

كامتناع التكثّر فيه، وهي الوحدة الحقّة الحقيقيّة.

٤١ـ قوله ﷺ: «وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال... وكذا قول من قال ...»

فببيان وجود الإمكان يتّضح فساد القول الأوّل، وببيان وجوده بوجود موضوعه يتّضح فساد القول الثاني.

٤٢ـ قوله ﷺ: «لاصورة لها في خارج ولا ذهن»

أمّا في الخارج فممّا صرّح به القائل المذكور، وأمّا أنّه لاصورة لا في الذهن فمبناه ما أشار إليه في الأمر الثالث في مرحلة الوجود الذهنيّ أن لاصورة عقليّة لغير الماهيّات. والإمكان لمّا كان من المعقولات الثانية فلا ماهيّة له.

قوله ﷺ: «لاصورة لها»

في بعض النسخ: «لاصورة له». والصحيح ما أثبتناه.

٤٣ـ قوله ﷺ: «وذلک لظهور أنّ ضرورة وجود الموجود أمر وعاؤه الخارج»

فارتفاعه وهو الإمكان أيضاً لايكون إلّا في الخارج، كما مرّ آنفاً.

٤٤ـ قوله ﷺ: «إمّا واجباً بالذات، وهو ضروريّ البطلان»

وذلک لأنّ الإمكان وصف للممكن. والوصف محتاج في الوجود إلى موصوف له. فكيف

وإمّا ممكناً وهو خارج عن ثبوت الماهيّة[٤٥] لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها، فكان بالغير، وسيجيء استحالة الإمكان بالغير.[٤٦]

وقد استدلّوا على ذلك بوجوه، أوجهها: أنّ الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان، لكان إمّا واجباً فيها أو ممتنعاً فيها، فيكون الممكن ضروريّ الوجود أو ضروريّ العدم، هذا محال.

ويردّه أنّ الاتّصاف بوصف في الأعيان لا يستلزم تحقّق الوصف فيها بوجود منحاز مستقلّ، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه، والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج[٤٧]، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها.

يمكن أن يكون واجباً وهو محتاج.

هذا مضافاً إلى أنّه مستلزم لتعدّد الواجب، وتنفيه أدلّة التوحيد.

وأضف إلى جميع ذلك أنّه يستحيل كون الوصف واجباً بالذات مع كون الموصوف ممكناً، لأنّه يؤدّي إلى وجوب تحقّق الوصف مع جواز كون الموصوف معدوماً. وهو خلف في كونه وصفاً وناعتاً.

٤٥ـ قوله ﷺ: «وإمّا ممكناً وهو خارج عن ثبوت الماهيّة»

حيث إنّ المفروض كونه وجوداً منحازاً مستقلاً عن الماهيّة، فالماهيّة في حدّ ذاتها ـ مع قطع النظر عن كلّ ما هو خارج عنها ـ فاقدة له، فيكون اتّصافها بالإمكان بسبب خارج عن ذاتها، فتكون ممكنة بالغير.

٤٦ـ قوله ﷺ: «وسيجيء استحالة الإمكان بالغير»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ «أضف إلى ذلك أنّ الإمكان لوكان موجوداً مستقلاً، كان ممكناً، فينقل الكلام إلى إمكانه، وهكذا. فيتسلسل.» انتهى.

٤٧ـ قوله ﷺ: «التي عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج»

الفرق بين العروض والاتّصاف، أنّ العروض متوقّف على تعدّد العارض والمعروض والاتّصاف أعمّ منه، فإنّ الوصف قديكون عين الموصوف، وقد يكون أمراً عدميّاً، كما قد يكون أمراً وجوديّاً عارضاً لموصوفه.

فأوصاف الوجود الحقيقيّة كالوحدة والفعليّة والتشخّص ونحوها عين الوجود في الخارج، فلا يعقل عروضها له في الخارج. والإمكان والحدّ والنقص ونحوها موجودة بوجود موصوفاتها ولا يعقل عروضها لها بعد ما كانت اموراً عدميّة لاوجود لها حقيقة، بل إنّما الموجود الحقيقي هو

وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ الإمكان معنى واحد مشترك[48]، كمفهوم الوجود.

تنبيه:

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة[49]، وهي كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته، من دون أيّ قيد وشرط حتّى الوجود؛ وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه[50]،

وجود موصوفاتها، ثمّ لعدم اتّصافها بكمالات هي مقابلات هذه الأوصاف يعتبر العقل عدم اتّصافها هذا وصفاً لها، وهذا معنى كون الاتّصاف بها في الخارج.

٤٨ـ قوله ﷺ: «أنّ الإمكان معنى واحد مشترك»

يعني: أنّ الإمكان الذاتيّ وهو الذي يكون قسيماً للوجوب والامتناع معنى واحد. فالإمكان في قولنا «الإنسان ممكن» و«الملك ممكن» و«الأرض ممكنة» وغيرها بمعنى واحد كما أنّ الوجود المحمول على الموضوعات المختلفة له معنى واحد.

وهذا لاينافي اشتراك الإمكان لفظاً بين معان مختلفة ـ سبعة أو أكثر ـ يأتي ذكرها في التنبيه الثاني.

٤٩ـ قوله ﷺ: «تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة»

سيأتي هذا التقسيم بعينه مع زيادة في الضرورة الذاتيّة في آخر الفصل الثالث.

قوله ﷺ: «تنقسم الضرورة»

لايخفى عليك أوّلاً: أنّ المقسم ـ كما ينادي بذلك تعبير المصنّف ﷺ ـ هي الضرورة، أعني المعنى الذي قدمرّ في صدر الفصل أنّه من المعاني البيّنة التي ترتسم في النفس ارتساماً أوّليّاً. وواضح أنّ ذلك المعنى أعمّ من الوجوب المصطلح، إذ الوجوب المصطلح قسم من الضرورة الأزليّة، وهي الضرورة الأزليّة التي يكون المحمول فيها الوجود.

وثانياً: أنّ كلاًّ من الأقسام مصطلح خاصّ مباين لغيره. واشتراك الضرورة بمعناها اللغويّ بين جميع الأقسام لاينافي كون كلّ منها مصطلحاً خاصّاً.

وثالثاً: أنّ الضرورة في الاصطلاح مشترك لفظيّ بينما الضرورة بالمعنى اللغويّ مشترك معنويّ بين جميع المعاني المصطلحة التي هي أقسامها.

٥٠ـ قوله ﷺ: «وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه»

لاماهيّة ولا وجوداً معلولاً فاحترز بقوله «وجوداً» عن الماهيّة وبقوله «قائماً بنفسه» عن الوجود المعلول. فإنّ الماهيّة إنّما يجب له الوجود بحيثيّتين تقييديّة وتعليليّة فإنّها إذا كانت

بحتاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهيّة، وهو الوجود الواجبيّ تعالىٰ وتقدّس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.[٥١]

وإلى ضرورة ذاتيّة، وهي كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود[٥٢]، كقولنا: كلّ إنسان حيوان بالضرورة، فالحيوانيّة ذاتيّة للإنسان ضروريّة له ما دام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان.

وإلى ضرورة وصفيّة، وهي كون المحمول ضروريّاً للموضوع لوصفه[٥٣] كقولنا: كلّ

موجودة بسبب علّتها فهي ضروريّة الوجود. والوجود المعلول وجوده ضروريّ بوجود علّته. فهو ضروريّ الوجود بشرط وجود علّته. فهو إنّما يجب له الوجود بحيثيّة تعليليّة، لابذاته ومن دون أيّ قيد و شرط.

٥١ـ قوله ﷺ: «في ما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته»

لايخفى عليك: أنّ المراد من الصفات هنا مطلق المحمولات، فيعمّ الوجود والوجوب والوحدة. فهي أعمّ من الصفات الذاتيّة في باب الإلهيّات بالمعنى الأخص، التي لاتشمل مثل الوجود.

قوله ﷺ: «التي هي عين ذاته»

يخرج به الصفات الفعليّة، والصفات الإضافيّة المحضة، كمالا يخفى.

٥٢ـ قوله ﷺ: «كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود»

يعني: أنّ المحمول إنّما يكون ضروريّاً للموضوع حين كونه موجوداً أعني مادام موجوداً، من دون أن يكون الوجود حيثية تقييديّة أو تعليليّة لثبوته له، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضه له. وهذه الضرورة إنّما تتحقّق في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيّات الشيء ولوازم ذاته له. فذاتيّات الموضوع ولوازم ذاته ضروريّة الثبوت له من دون أن يكون الوجود قيداً للموضوع، وإلّا لزم الخلف في كونها ذاتيّات ولوازم لذات الموضوع، ومن دون أن يكون الوجود حيثيّة تعليليّة، لأنّه لايعقل جعل مركّب بين الشيء وذاتيّاته أو لوازم ذاته، وإلّا لزم إمكان تخلف الذاتيّ أو اللازم، وهذا خلف في كونه ذاتيّاً أو لازماً، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضها له بأن تثبت للوجود حقيقة وللموضوع بواسطته وتجوّزاً من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له. فإنّه خلف في كونها ذاتيّات أو لوازم للذات.

٥٣ـ قوله ﷺ: «وهي كون المحمول ضروريّاً للموضوع لوصفه»

كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً.[٥٤]

وإلى ضرورة وقتيّة[٥٥]. ومرجعها إلى الضرورة الوصفيّة بوجه.

تنبيه آخر:

هذا الذي تقدّم من معنى الإمكان هو المبحوث عنه في هذه المباحث، وهو إحدى الجهات الثلاث[٥٦] التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا.

فثبوت المحمول للوصف بما هو وصف بالضرورة الذاتيّة ـ لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ـ ولذات الموصوف بالضرورة الوصفيّة، أعني أنّه ضروريّ له حين اتّصافه بالوصف. كما أنّه لمجموع الموصوف والوصف أيضاً ضروريّ بالضرورة الذاتيّة. فتحرّك الأصابع ضروريّ للكتابة بالضرورة الذاتيّة، وللإنسان بالضرورة الوصفيّة، وللإنسان المقيّد بالكتابة بالضرورة الذاتيّة.

٥٤ـ قوله ﷺ: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً»

أي: كلّ ذات ثبتت له الكتابة متحرّكة الأصابع. فالموضوع هو نفس الذات، وتحرّك الأصابع ضروريّ له مادام وصف الكتابة ثابتاً له. فهي ضرورة وصفيّة.

وسيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السابعة حكاية قول المنطقيّين: «إنّ القضيّة تنحلّ إلى عقدين: عقد الوضع، ولايعتبر فيه إلّا الذات، وما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات، فحسب. و: عقد الحمل، والمعتبر فيه الوصف فقط.» انتهى.

٥٥ـ قوله ﷺ: «وإلى ضرورة وقتيّة»

كقولنا: كلّ قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس.

قوله ﷺ: «وإلى ضرورة وقتيّة»

أقول وإلى ضرورة بشرط المحمول.

وكان عليه ﷺ أن يذكره تمهيداً لما سيذكره بعد صفحة من الإمكان الاستقباليّ.

٥٦ـ قوله ﷺ: «هو إحدى الجهات الثلاث»

أي: الموادّ الثلاث، إذ الجهة هو الذي يفهم في القضيّة من كيفيّة النسبة، سواء أكان من الموادّ الثلاث أم لم يكن، كالإمكان العامّ والدوام وغيرهما.

وأمّا المادّة فهي كيفيّة النسبة في نفس الأمر، التي لاتخلو عن إحدى الثلاث، فكان الأولى التعبير بالموادّ بدل الجهات.

وقد كان الإمكان عند العامّة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف[٥٧]، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق؛ ويصدق في الموجبة فيما إذا كان الجانب الموافق ضروريّاً، نحو: الكاتب متحرّك الأصابع بالإمكان، أو مسلوب الضرورة، نحو: الإنسان متحرّك الأصابع بالإمكان؛ ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً[٥٨]، نحو: ليس الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان، أو مسلوب الضرورة، نحو: ليس الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان.

فالإمكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الإمكان بالمعنى المتقدّم ـ أعني سلب الضرورتين ـ ومن كلٍّ من الوجوب والامتناع؛ لا أنّه أعمّ مفهوماً[٥٩]...

٥٧ـ قوله ﷺ: «الإمكان عندالعامّة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف»

يبدو أنّ الإمكان عند العامّة ذو مفهوم ثبوتيّ هو الجواز المعبّر عنه بالفارسيّة بـ «شدنىبودن» و لازمه سلب الضرورة عن الجانب المخالف وسلب الامتناع عن الجانب الموافق. ولكنّ الحكماء لاحظوا لازمه الأوّل ونقلوه إلى سلب الضرورتين. فالإمكان الخاصّ أمر عدميّ ذو مفهوم سلبيّ بينما الإمكان العامّ أمر ثبوتيّ.

نعما يمكن الفرق بين الإمكان العامّ والإمكان العامّيّ بأنّ الأوّل مصطلح خاصّ يراد به سلب الضرورة عن الجانب المخالف والثاني هو الموضوع في اللغة والعرف للجواز والصحّة. فالأوّل ذو معنى سلبيّ، والثاني معنى ثبوتيّ.

٥٨ـ قوله ﷺ: «ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً»

لايخفى عليك: أنّ لازم الإمكان العامّ ـ كما صرّح ﷺ به آنفاً ـ سلب الامتناع عن الجانب الموافق، فلايمكن أن يكون الجانب الموافق ممتنعاً، فالمراد من الجانب الموافق في كلامه ﷺ هو المحمول بما هو محمول لاسلبه في القضيّة السالبة وإثباته في القضيّة الموجبة. وكان الأولى أن يقول: ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق وهو السلب ضروريّاً بأن كان ثبوت المحمول للموصوع ممتنعاً.

٥٩ـ قوله ﷺ: «لاأنّه أعمّ مفهوماً»

لايخفى: أنّ لقولهم «ألف» أعمّ مفهوما من «ب» إطلاقين:

أحدهما: أنّ «الف» لم يؤخذ فيه مفهوم «ب» سواء أخذ «الف» في مفهوم «ب» أم لم يؤخذ. وإذا أخذ فسواء أن يكون مأخوذاً في مفهوم آخر أيضاً أم لم يؤخذ.

إذ لا جامع مفهوميّ بين الجهات.[٦٠]

وهذا المعنى هو المراد من قولهم عند تقسيم الحمل إلى طبعيّ ووضعيّ: إنّ الحمل الطبعيّ هو ما يكون المحمول فيه أعمّ مفهوماً من الموضوع، والحمل الوضعيّ ما يكون المحمول فيه أخصّ مفهوماً من الموضوع. ويمثّلون للأوّل بمثل «الإنسان حيوان» و«الإنسان ناطق» و«الإنسان ضاحک» ونحوها ويمثّلون للثاني بمثل «الحيوان إنسان.»

وفي هذا المعنى كلّ مفهوم يحمل على آخر، فهو بالنسبة إليه إمّا أخصّ منه أو أعمّ. ولذا صحّ تقسيم الحمل إلى قسمين: طبعيّ ووضعيّ.

ثانيهما: أنّ «ألف» مأخوذ في مفهوم «ب»، ومأخوذ في مفهوم آخر غيره أيضاً، فهو جنس له أو من قبيل الجنس له. كالحيوان المأخوذ في الإنسان وهو بنفسه مأخوذ في الفرس وغيره أيضاً.

والأخصّ المقابل لهذا المعنى هو الذي يكون الأعمّ بهذا المعنى مأخوذاً فيه.

وفي هذا المعنى كلّ مفهوم يحمل على آخر، فهو إمّا أعمّ منه كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان أو أخصّ منه كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان أو لا أعمّ ولاأخصّ كالإنسان بالنسبة إلى الناطق والضاحک والماشي، وبالعكس.

فعلى الأوّل، المفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر إمّا محمول أو غير محمول، وإذا كان محمولاً فهو إمّا أعمّ منه أو أخصّ منه.

وعلى الثاني، المفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر إمّا محمول أو غير محمول، وإذا كان محمولاً فهو إمّا أخصّ منه أو أعمّ منه أو لا أعمّ ولا أخصّ.

والمعنى الثاني هو المراد هنا من قوله ﷺ: «الإمكان العام أعمّ مورداً من كلّ من الإمكان الخاصّ والوجوب، لأنّه أعمّ منه مفهوماً، إذ لاجامع مفهوميّ بين الجهات.» انتهى.

وكلّ من الجهات له معنى بسيط، فليس أحدهما مأخوذاً في مفهوم الآخر، حتّى يكون أعمّ مفهوماً، ويكون الآخر أخصّ مفهوماً وبعبارة أُخرى ليس بين الجهات جامع مفهوميّ يكون نفسه جهة وجزء من جهة أُخرى.

٦٠ـ قوله ﷺ: «إذ لاجامع مفهوميّ بين الجهات»

أي: بين الموادّ الثلاث. والدليل على ذلک أمران:

الأوّل: أنّها معان بسيطة فلاتكون مركّبة من معنى مشترک بينها ومعان تخصّ كلّ واحدة منها. حتّى يكون الأمر المشترک جامعاً مفهوميّاً بينها.

ثمّ نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين، وسمّوه إمكاناً خاصاً وخاصّيّاً، وسمّوا ما عند العامّة إمكاناً عامّاً وعامّيّاً.

وربما أُطلق الإمكان وأُريد به سلب الضرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة، وهو أخصّ من الإمكان الخاصّ، ولذا يسمىّ الإمكان الأخصّ، نحو: الإنسان كاتب بالإمكان، فالماهيّة الإنسانيّة لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذَيْن في القضيّة.[٦١]

وربما أُطلق الإمكان وأُريد به سلب الضرورات جميعاً، حتّى الضرورة بشرط المحمول، وهو في الأُمور المستقبلة التي لم يتعيّن فيها إيجاب ولا سلب، فالضرورة مسلوبة عنها حتّى بحسب المحمول إيجاباً وسلباً. وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّيّ، الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلة، لعدم إحاطته بالعلل والأسباب[٦٢]؛ وإلّا، فلكلّ أمرٍ مفروض بحسب ظرفه إمّا الوجود والوجوب، وإمّا العدم والامتناع.

وربما أُطلق الإمكان وأُريد به الإمكان الاستعداديّ، وهو وصف وجوديّ من الكيفيّات القائمة بالمادّة[٦٣].

الثاني: أن الإمكان والضرورة متقابلان تقابل العدم والملكة ولا يتصوّر جامع بينهما، إذ لاجامع بين الوجود والعدم.

٦١ـ قوله ﵀: «ولا لوصف ولا في وقت مأخوذين في القضيّة»

أي: ليس هناك وصف أو وقت يوجب الضرورة حتّى يؤخذ في القضيّة. فإنّ الملاک في الإمكان الأخصّ هو الواقع ونفس الأمر، لاكيفيّة أداء القضيّة. كما هو كذلک في الإمكان الخاصّ والإمكان الاستقباليّ أيضاً.

٦٢ـ قوله ﵀: «لعدم إحاطته بالعلل والأسباب»

لايخفى: أنّ الملاک في تحقّق الإمكان الاستقباليّ وعدمه ليس هو الإحاطة بالعلل والأسباب وعدمها. بل الملاک هو الالتفات إلى امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما مطلقا من دون فرق بين الماضي والحال و بين الاستقبال، كما يشعر بذالک قوله: «وإلاّ فلكلّ أمر مفروض» ولا يفرّق بعد ذلک بين الإحاطة بالعلل والأسباب وبين عدمها.

٦٣ـ قوله ﵀: «وهو وصف وجوديّ من الكيفيّات القائمة بالمادّة»

قال ﵀ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة من بداية الحكمة: «الإمكان الاستعداديّ،

تقبل به المادّة الفعليّات المختلفة.[٦٤] والفرق بينه وبين الإمكان الخاصّ[٦٥] أنّه صفة وجوديّة، تقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعليّة[٦٦]، موضوعه المادّة الموجودة، ويبطل منها

وهو ـ كما ذكروه ـ نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً؛ فإنّ تهيّؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، ونسبة إلى الشيء المستعدّله؛ فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً، فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً؛ وبالاعتبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعداديّ، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجود في النطفة.» انتهى.

وقد صرّح ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة السادسة من بداية الحكمة بأنّ الاستعداد من الكيفيّات الاستعداديّة. وإن اكتفى في الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة من هذا الكتاب ـ نهاية الحكمة ـ بحكاية الأقوال ولم يرجّح شيئاً منها.

٦٤ـ قوله ﷺ: «تقبل به المادّة الفعليّات المختلفة»

إتيانه بصيغة الجمع إنّما هو باعتبار أفراد الاستعداد المختلفة. وإلّا فكلّ استعداد فهو إنّما تكون قوّة لفعليّة خاصّة معيّنة. فإنّ هذا هو الفرق بين القوّة الجوهريّة التي هي المادّة، والقوّة العرضيّة الّتي تسمّى استعداداً. قال ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة: «إنّ النسبة بين المادّة والقوّة الّتي تحملها، نسبة الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ؛ فقوّة الشيء الخاصّ تعيّن قوّة المادّة المبهمة.» انتهى.

٦٥ـ قوله ﷺ: «والفرق بينه وبين الإمكان الخاصّ»

الفرق من وجوه أربعة، ذكرها في الإمكان الاستعداديّ، ثمّ عقّبها بذكر ما يخالفها في الإمكان الماهويّ، على نحو اللفّ والنشر المرتّبين. وهي أنّ الإمكان الاستعداديّ:

أ ـ صفة وجوديّة.

ب ـ يقبل الشدّة والضعف.

ج ـ موضوعه المادّة الموجودة.

د ـ يبطل بوجود المستعدّ له.

بخلاف الإمكان الماهويّ.

٦٦ـ قوله ﷺ: «تقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعليّة»

فالنطفة إذا كانت لزوجين شابّين سالمين قويّين أشدّ استعداداً لصيرورتها جنيناً من ما إذا كانت لزوجين لا يكونان كذلك. وأيضاً استعداد النطفة. بعد نموّها أشهراً من بعد تكوّنها في الرحم أقرب إلى الإنسانيّة من استعدادها في بدء تكوّنها.

بوجود المستعدّ له؛ بخلاف الإمكان الخاصّ الذي هو معنًى عقليّ[٦٧]، لا يتّصف بشدّة وضعف ولا قرب وبعد، وموضوعه الماهيّة من حيث هي، لا يفارق الماهيّة موجودة كانت أو معدومة[٦٨].

وربما أُطلق الإمكان وأُريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ[٦٩]، ويسمّى الإمكان الوقوعيّ.

وربما أُطلق الإمكان[٧٠] وأُريد به ما للوجود المعلوليّ من التعلّق والتقوّم بالوجود العلّيّ

قال المصنّف ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة: «فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً أقرب إلى الإنسانيّة من الغذاء الذي يتبدّل نطفة. والإمكان فيها أشدّ منه فيه.» انتهى.

٦٧ـ قوله ﷺ: «الإمكان الخاصّ الذي هو معنى عقليّ»

حيث إنّه أمر عدميّ يعتبر العقل له ثبوتاً ـ حيث إنّ العقل يعتبر اللاواقعيّة واقعيّة للعدم ـ ويصف به الماهيّة. و بما ذكرنا ظهر أنّ المراد بالمعنى هنا هو الأمر القائم بالغير، أعني الوصف.

٦٨ـ قوله ﷺ: «لايفارق الماهيّة موجودة كانت أو معدومة»

أي: الماهيّة من حيث هي، فهي وإن كانت موجودة أو معدومة لكنّها إنّما تتّصف بالإمكان مع قطع النظر عن وجودها أو عدمها، وإلّا فهي واجبة أو ممتنعة.

٦٩ـ قوله ﷺ: «كون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال»

أي: ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير. كما في الفصل السادس من المرحلة الرابعة من بداية الحكمة.

وعلى هذا فالنسبة بين الإمكان الوقوعيّ والإمكان الخاصّ، عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في الإنسان مثلاً، ويفترقان في الواجب وعدم العقل الأوّل مثلاً.

نعما النسبة بين الإمكان العامّ والإمكان الوقوعيّ عموم وخصوص مطلقاً.

ويبدو أنّ الإمكان الذاتيّ حينما يطلق في مقابل الإمكان الوقوعيّ يراد به الإمكان العامّ المساوق لعدم الامتناع الذاتيّ. فللإمكان الذاتيّ معنيان الأوّل: الإمكان الخاصّ، وهو المراد من الإمكان الذاتيّ في الحكمة. الثاني: الإمكان العامّ، وهو الشائع استعماله في سائر العلوم في قبال الإمكان الوقوعيّ.

٧٠ـ قوله ﷺ: «وربما أُطلق الإمكان»

وخاصّة الفقر الذاتيّ[٧١] للوجود الإمكانيّ بالنسبة إلى الوجود الواجبيّ جلّ وعلا؛ ويسمّى الإمكان الفقريّ والوجوديّ، قِبالَ الإمكان الماهويّ.

تنبيه آخر:

الجهات الثلاث المذكورة[٧٢] لا تختصّ بالقضايا التي محمولها الوجود، بل تتخلّل واحدة منها بين أيّ محمول مفروض نسب إلى أيّ موضوع مفروض، غير أنّ الفلسفة لا تتعرّض منها إلّا لما يتخلّل بين الوجود وعوارضه الذاتيّة[٧٣]، لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

وهناک معنى ثامن للإمكان، لم يذكره المصنّف وهو الاحتمال والتوقّف عن الحكم.

قال الشيخ في آخر الإشارات والتنبيهات ج ٣، ص ٤١٨: «إيّاک أن يكون تكيّسک وتبرّؤک عن العامّة أن تنبري منكراً لكلّ شيء. فذلک طيش وعجز. وليس الخرق في تكذيبک ما لم يستبن لک بعد جليّته دون الخرق في تصديقک ما لم تقم بين يديک بيّنته. بل عليک الاعتصام بحبل التوقّف عن الحكم، وإن أزعجک استنكار ما يوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک. فالصواب أن تسرح أمثال ذلک إلى بقعة الإمكان. ما لم يذدک عنه قائم البرهان.» انتهى.

وإليه أشار الحكيم السبزواري ﷺ في منظومته (شرح المنظومة، ص ٥١). بقوله: «ومعنى الإمكان خلاف الجازم في مثل ذر في بقعة الإمكان ما لم يذدک قائم البرهان.» انتهى.

٧١ـ قوله ﷺ: «وخاصّة الفقر الذاتيّ»

عطف على قوله: ما للوجود المعلوليّ.

٧٢ـ قوله ﷺ: «الجهات الثلاث المذكورة»

قدمرّ أنّ الأولى التعبير بالموادّ، دون الجهات.

٧٣ـ قوله ﷺ: «الفلسفة لاتتعرّض منها إلّا لما يتخلّل بين الوجود وعوارضه الذاتيّة»

حيث إنّ الامكان من خواصّ الماهيّة حينما تنسب إلى الوجود، ولا يعرض غيرها، كما صرّح بهﷺ في هذا الفصل، وبعبارة أخرى لايتخلّل الإمكان إلّا بين الوجود والماهيّة. ويعلم من كلامهﷺ هنا أنّ الماهيّة من العوارض الذاتيّة للوجود.

قولهﷺ: «لاتتعرّض منها إلّا لما»

في بعض النسخ: «لاتتعرّض منها إلّا بما». والصحيح ما أثبتناه.

الفصل الثّاني
[في انقسام كلّ من المواد الثّلاث إلى ما بالذات، وما بالغير،]
[وما بالقياس إلى الغير، إلّا الإمكان]

ينقسم كلّ من هذه الموادّ الثلاث إلى[1]: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير؛ إلّا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات، مع قطع النظر عن جميع ما عداها، كافياً في اتّصافها؛ وبما بالغير أن لا يكفي فيه وضعها كذلک[2]، بل يتوقّف على إعطاء الغير واقتضائه؛

١ـ قوله ﷺ: «ينقسم كلّ من هذه الموادّ الثلاث إلى...»

ظاهره بل صريحه أنّ الموادّ الثلاث المذكورة في الفصل السابق ينقسم كلّ منها إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس. وأنت تعلم أنّ المذكور في الفصل السابق والمبحوث عنه في هذه المباحث، والذي بحسبه ينقسم الموجود إلى الواجب والممكن إنّما هو ما بالذات. فليس بين ما بالذات وما بالغير وما بالقياس جامعٌ حقيقيّ يكون معنى مصطلحاً عليه عندهم. فهذا الفصل في الحقيقة يشتمل على بيان معنيين آخرين مصطلحين لكلّ من الوجوب والإمكان والامتناع.

نعم تشترک جميع المعاني الثلاثة لكلّ من الوجوب والإمكان والامتناع في المعنى اللغويّ الذي لكلّ منها.

٢ـ قوله ﷺ: «مع قطع النظر عن جميع ما عداها، كافياً في اتّصافها، وبما بالغير أن لايكفي فيه وضعها كذالک»

في بعض النسخ: «مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً في اتّصافه وبما بالغير إن لايكفي فيه وضعه ...» والصحيح ما أثبتناه.

وبما بالقياس إلى الغير أن يكون الاتّصاف بالنظر إلى الغير على سبيل استدعائه الأعمّ من الاقتضاء.[٣]

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته.[٤]

قوله ﷺ: «مع قطع النظر عن جميع ما عداها»

حتّى وجود الذات. ومن هنا يعلم انطباق الضرورة الذاتيّة المبحوث عنها في الفلسفة ـ وهي التي يقابلها الإمكان والامتناع الذاتيّان ـ على الضرورة الأزليّة التي يكون المحمول فيها هو الوجود.

وأيضاً يعلم صحّة ما يقال: إنّ الضرورة الذاتيّة في الفلسفة هي بعينها الضرورة الأزليّة المبحوث عنها في المنطق. ولذا ترى الحكماء يمثّلون للوجوب بالذات بضرورة الوجود لذات الواجب تعالى، التي هي ضرورة أزليّة.

٣ـ قوله ﷺ: «على سبيل استدعائه الأعمّ من الاقتضاء»

يعني: أنّ الاستدعاء في اللغة وإن كان هو السؤال والطلب، كاستدعاء المعلول وجود العلّة، إلّا أنّ المراد منه هنا معنى أعمّ من ذلك، فيعمّ الاقتضاء والإيجاب كاقتضاء العلّة وجود المعلول.

ونقول ملاك ما بالقياس، هو استلزام المقيس إليه للمقيس، سواء كان بنحو الاستدعاء، أو الاقتضاء، أو بنحو آخر كما في معلولي علّة واحدة.

وبعبارة أخرى: ما بالقياس إلى الغير هو ما يكون الاتّصاف به تالياً لشرطيّة مقدّمها هو ذلك الغير، فنقول كلّما كان الأمر الفلاني موجوداً أو معدوماً كان هذا واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً. ويرجع إلى أنّ الغير يأبى إلّا أن تكون المادّة واجب الحصول.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ ما بالقياس إنّما يكون أعمّ ممّا بالغير مورداً، وإلّا فهو معنى مبائن له، فإنّ ما بالقياس هو ما يحصل بمجرّد استلزام الغير وعدم انفكاك الاتّصاف عن ذلك الغير. وإذا كان الاستلزام مسبّباً عن كون ذلك الغير علّة للاتّصاف، فمن علّيّة ذلك الغير يحصل ما بالغير ومن الاستلزام ينشأ ما بالقياس وهما وصفان اثنان تصادقا في موضوع واحد. فالواجب والممتنع بالغير، واجب وممتنع بالقياس إلى ذلك الغير أيضاً.

٤ـ قوله ﷺ: «كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته»

قوله: «لذاته» بمعنى كون ضرورة وجوده لنفسه؛ وذلك لأنّ وجوده لنفسه ـ في مقابل الوجود لغيره، أي الذي يكون ناعتاً لغيره ـ وضرورة وجوده عين وجوده، لأنّ صفات الوجود

والوجوب بالغير كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علّته التامّة.

والامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتيّة، التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة[5]، كاجتماع النقيضين، وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه.

والامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن الّتي تلحقه من ناحية عدم علّته.

والإمكان بالذات كون الشيء في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن جميع ما عداه ـ مسلوبةً عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم.[6]

وأمّا الإمكان بالغير فممتنع، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ وذلك لأنّه لو لحق الشيء إمكان بالغير من علّة مقتضية من خارج، لكان الشيء في حدّ نفسه ـ مع قطع النظر عمّا عداه ـ إمّا واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذات، أو ممكناً بالذات، لما تقدّم أنّ القسمة إلى الثّلاثة حاصرة[7].

لاتكون إلّا عينه، فضرورة وجوده أيضاً لنفسه.

وقوله: «بذاته» بمعنى أنّ ضرورة وجوده بذاته، أي ليس بغيره؛ حيث إنّ وجوده ليس بغيره، فضرورة وجوده أيضاً ليست بغيره، بل بذاته.

٥ـ قوله ﷺ: «لذاتها المفروضة»

قدمرّ أنّ التقييد بالمفروضة للدلالة على أنّ المحالات الذاتيّة لاذات لها حقيقة.

٦ـ قوله ﷺ: «والإمكان بالذات كون الشيء في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن جميع ما عداه ـ مسلوبةً عنه ضرورة الوجود و ضرورةالعدم»

لايخفى عليك: خروجه في هذه الجملة عن ما يقضيه سياق الكلام. لأنّه ﷺ عرّف في صدر الكلام ما بالذات مطلقاً، كما عرّف ﷺ كلاً من ما بالغير وما بالقياس أيضاًكذلک. ثمّ شرع في ذكر المثال لكلّ من بالذات وما بالغير. فكان عليه أن يأتي بدل هذه الجملة بقولنا: والإمكان بالذات كإمكان الماهيّة من حيث هي، حيث إنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ـ مع قطع النظر عن جميع ما عداها ـ مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم.

٧ـ قوله ﷺ: «لما تقدّم أنّ القسمة إلى الثلاثة حاصرة»

فإنّ الحصر المذكور إنّما هو ناظر إلى ما بالذات من الموادّ.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار، ج ١، ص ١٥٥:

«والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقيّة حاصرة.» انتهى.

وعلى الأوّلَيْن يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج[٨]. وعلى الثالث، أعني كونه ممكناً بالذات، فإمّا أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلّة الخارجة بقي الشيء على ما كان عليه من الإمكان، فلا تأثير للغير فيه، لاستواء وجوده وعدمه، وقد فرض مؤثّراً، هذا خلف؛ وإن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكناً بالذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً، هو بالذات وبالغير معاً؛ ولو فرض كونه إمكانين اثنين: بالذات، وبالغير، كان لشيء واحد من حيثيّة واحدة امكانانِ لوجود واحد[٩]، وهو واضح الفساد[١٠]، كتحقّق وجودين لشيء واحد.

وأيضاً في فرض الإمكان بالغير[١١]، فرض العلّة الخارجة الموجبة للإمكان، وهو في معنى ارتفاع النقيضين؛ لأنّ الغير الذي يفيد الإمكان ـ الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم ـ لا يفيده إلّا برفع العلّة الموجبة للوجود، ورفع العلّة الموجبة للعدم، التي هي عدم العلّة الموجبة

٨ـ قوله ﷺ: «يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج»

حيث إنّه ضروريّ الوجود أو العدم بالذات. فجعله ممكناً لايكون إلّا بسلب ضرورة الوجود أو العدم، وسلب ضرورة الوجود والعدم وهي ما بالذات ـ كما هو المفروض ـ يستلزم سلب الذات عن الذات. لأنّ سلب ما بالذات لايمكن إلّا بسلب الذات فيلزم الانقلاب في الذات، وهو محال، لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه.

٩ـ قوله ﷺ: «إمكانان لوجود واحد»

والوجه في كون الوجود واحداً هو استحالة تكرّر الوجود.

١٠ـ قوله ﷺ: «وهو واضح الفساد»

فإنّ الشيء لمّا لم يكن له إلّا وجود واحد، والإمكان ليس إلّا كيفيّة نسبة وجوده إليه، لم يعقل له كيفيّتان مع كون نسبته إلى الوجود نسبة واحدة. وبعبارة أُخرى لو كان لشيء واحد إمكانان استلزم كون وجوده وجودين، حالكونه واحداً، وهو محال.

١١ـ قوله ﷺ: «وأيضاً في فرض الإمكان بالغير»

يمكن أن يكون وجهاً ثانياً لإبطال الشقّ الثالث في الدليل المذكور آنفاً وهو كون الشيء المفروض ممكناً بالغير ممكناً بذاته.

ويمكن أن يكون دليلاً برأسه بأن يفرض فيه استحالة كون الممكن بالغير واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته مفروغاً عنها.

للوجود؛ فإفادته الإمكان لا تتمّ إلّا برفعه[١٢] وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معاً، وفيه ارتفاع النقيضين.

والوجوب بالقياس إلى الغير كوجوب العلّة إذا قيست إلى معلولها، باستدعاء منه، فإنّه بوجوده يأبىٰ إلّا أن تكون علّته موجودة، وكوجوب المعلول إذا قيس إلى علّته التامّة باقتضاء منها[١٣]، فإنّها بوجودها تأبىٰ إلّا أن يكون معلولها موجوداً، وكوجوب أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر.[١٤]

والضابط فيه: أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علّيّة ومعلوليّة[١٥]، أو يكونا معلولَي

١٢ـ قوله ﷺ: «فإفادته الإمكان لاتتمّ إلّا برفعه»

في بعض النسخ: «فإفادتها الإمكان لاتتمّ إلاّ برفعها». والصحيح ما أثبتناه.

١ـ قوله ﷺ: «إذا قيس إلى علّته التامّة باقتضاء منها»

أي: بسبب اقتضاء منها، فهذا الوجوب مسبّب عن اقتضاء العلّة فإنّ اقتضاء العلّة وعلّيّته يوجب استلزاماً وهو الوجوب بالقياس، فليس هو نفس الوجوب بالغير، بل لازم له. كما مرّ في بعض تعاليقنا السابقة.

١٤ـ قوله ﷺ: «وكوجوب أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر»

لايخفى: أنّ المتضائفين بما هما متضائفان معلولان لعلّة واحدة. فإنّ العلّة للنسبة علّة لكلّ من الوصفين الحاصلين لطرفي النسبة، المسمّى بالإضافة. فالموجد لرابطة المحاذاة مثلاً، موجد لوصف المحاذاة لكلّ من طرفي الرابطة وإن لم يكن موجداً للذات الموصوفة بهذا الوصف، فإنّ الإضافة هو نفس الهيأة، والمتضائف بالحقيقة هو نفس الإضافة، لامعروضها. كما سيأتي في البحث الثاني من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة.

والمصنّف ﷺ يشير إلى كون المتضائفين معلولين لعلّة واحدة بقوله: «والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علّيّة ومعلوليّة أو يكونا معلولي علّة واحدة» انتهى. وذلك لأنّ المتضائفين لاعلّيّة ومعلوليّة بينهما، فلم يبق إلّا أن يكونا معلولي علّة واحدة.

١٥ـ قوله ﷺ: «والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علّيّة ومعلوليّة»

لايخفى عليك: أنّ ما ذكره ضابط للتلازم أيضاً، فيؤدّي إلى أنّ الضابط في الوجوب بالقياس هو التلازم، بينما الوجوب بالقياس إنّما يحتاج إلى استلزام الغير إيّاه، لاإلى التلازم. فإنّ العلّة الناقصة واجبة بالقياس إلى وجود المعلول ولا تلازم بينهما.

علّة واحدة؛ إذ لو لا رابطة العليّة بينهما[١٦] لم يتوقّف أحدهما على الآخر[١٧]، فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

والامتناع بالقياس إلى الغير[١٨] كامتناع وجود العلّة التامّة إذا قيس إلى عدم المعلول،

فالأولى أن يقال: والضابط فيه أن يكون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس، بأن يكون المقيس إليه علّة تامّة للمقيس، أو يكون المقيس إليه معلولاً للمقيس، أو يكونا معلولي علّة واحدة. ثمّ لايخفى عليك: أنّه وإن كان عدم المعلول أيضاً واجباً بالقياس إلى عدم علّته وعدم العلّة التامّة واجباً بالقياس إلى عدم معلولها وعدم أحد معلولي علّة ثالثة واجباً بالقياس إلى عدم المعلول الآخر، إلّا أنّه لمّا كان وجوب العدم عبارة اخرى عن الامتناع فالأولى تركها والاكتفاء بالموارد الثلاث الأُولى.

١٦ـ قوله ﴿: «إذ لولا رابطة العلّيّة بينهما»

لايخفى عليك: أنّ الأولى ترك لفظة «بينهما» إذ التلازم، وإن كان يتوقّف على أن يكون هناك علّيّة، إلّا أنّه لايتوقف على كون المتلازمين علّة ومعلولاً، بل يتحقّق التلازم فيما إذا كانا معلولين لعلّة واحدة.

١٧ـ قوله ﴿: «لم يتوقّف أحدهما على الآخر»

لايخفى: أنّ الوجوب بالقياس إنّما يتحقّق في ما إذا استلزم المقيس إليه وجود المقيس بحيث إذا كان كذا وجب وجود كذا شرطيّة لزوميّة. وهذا المعنى كما يتحقّق بين العلّة والمعلول، يتحقّق أيضاً بين معلولي علّة واحدة. ولا توقّف لأحدهما على الآخر. فالمراد بالتوقّف في هذا المقام هو الاستلزام وعدم الانفكاك. وسيأتي نظيره في تنبيه الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة، حيث قال ﴿: «فالمراد بالتوقّف والاقتضاء في هذا المقام، المعنى الأعمّ، الذي هو عدم الانفكاك. فهو ـ كما أشار إليه صدرالمتألّهين ﴿ ـ من المسامحات الكلاميّة التي يعتمد فيها على فهم المتدرّب للعلوم.» انتهى.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّه كان الأولى أن يقال: لم يستلزم أحدهما الآخر.

١٨ـ قوله ﴿: «والامتناع بالقياس إلى الغير»

ويظهر من سياق كلامه ﴿ أنّ الضابط فيه أن يكون بين المقيس ونقيض المقيس إليه علّيّة ومعلوليّة، أو يكونا معلولين لعلّة واحدة.

ولكن يبدو أنّ الضابط فيه أن يكون المقيس إليه مستلزما لعدم المقيس. كأن يكونا متقابلين، أو يكون المقيس علّة تامّة لنقيض المقيس إليه، أو يكون المقيس معلولاً لنقيض

بالاستدعاء[١٩]؛ وكامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلّة، بالاقتضاء؛ وكامتناع وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وعدمِه إذا قيس إلى وجود الآخر.[٢٠]

والإمكان بالقياس إلى الغير حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط أن لا يكون بينهما عليّة ومعلوليّة، ولا معلوليّتهما لواحدٍ ثالث.[٢١]

المقيس إليه، أو يكون المقيس ونقيض المقيس إليه معلولين لعلّة واحدة.

ويتبيّن بما ذكرناه هنا وفي ضابط الوجوب بالقياس أنّ الضابط في الإمكان بالقياس هو عدم كون المقيس إليه مستلزما لوجود المقيس ولا لعدمه. وذلك لأنّ الإمكان مقابل للوجوب والامتناع كليهما.

١٩ـ قوله ﷺ: «كامتناع وجود العلّة التامّة إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء»

لايخفى عليك: أنّ هذا الاستدعاء مجاز مبتن على مجاز آخر هو اقتضاء عدم العلّة عدم المعلول. وذلك لأنّ العدم بطلان محض، لااقتضاء له ولا استدعاء، لكن لمّا كان وجود العلّة مقتضياً لوجود المعلول، ووجود المعلول مستدعياً لوجود العلّة. وكان مقتضى ذلك أن ينعدم المعلول عند عدم العلّة ويستحيل انعدامه عند وجود العلّة، اعتبر العقل عدم العلّة مقتضياً لعدم المعلول وعدم المعلول مستدعياً لعدم العلّة.

فظهر أنّ الاقتضاء في قوله الآتي بعد سطر: «وكامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلّة بالاقتضاء»، مجاز أيضاً.

٢٠ـ قوله ﷺ: «وعدمه إذا قيس إلى وجود الآخر»

لايخفى عليك: أنّ الأولى ترك هذا المثال. لأنّ امتناع العدم مساوق للوجوب. ولو صحّ هذا مثالاً للامتناع بالقياس كان اللازم عدّ عدم العلّة التامّة بالقياس إلى عدم المعلول من الواجب بالقياس، وهكذا عدم المعلول بالقياس إلى عدم العلّة، وعدم أحد معلولي علّة واحدة بالقياس إلى عدم الآخر.

٢١ـ قوله ﷺ: «والضابط أن لايكون بينهما عليّة ومعلوليّة ولا معلوليّتهما لواحد ثالث»

يعني لابين نفس المقيس والمقيس إليه، ولا بين المقيس ونقيض المقيس إليه، فإنّ الإمكان سلب للوجوب والامتناع كليهما، فضابطه انتفاء ضابط الوجوب والامتناع كليهما. هذا.

وقد مرّ في بعض تعاليقنا أنّ الضابط في الإمكان بالقياس هو أن لايكون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس ولا لعدمه. وذلك بأن لايكون المقيس إليه علّة تامّة لوجود المقيس، ولا معلولاً له، ولا يكونا معلولين لعلّة واحدة، ولا متقابلين، ولا يكون المقيس إليه عدم علّة

ولا إمكان بالقياس بين موجودين، لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلى ممكن، أو بالعكس، وبينهما عليّة ومعلوليّة[٢٢]؛ وإمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر، وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات.[٢٣]

نعم: للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض، أو إلى معلولاته من خلقه[٢٤]، حيث ليس بينهما عليّة ومعلوليّة[٢٥]، ولا هما معلولان لواحد ثالث.

المقيس، ولا المقيس علّة تامّة لنقيض المقيس إليه، ولا يكون المقيس ونقيض المقيس إليه معلولين لعلّة واحدة.

٢٢ـ قوله ﷺ: «لأن الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلى ممكن أو بالعكس وبينهما عليّة ومعلوليّة»

لايخفى: أنّ ما ذكره ﷺ إنّما يتمّ في الممكن الذي يكون الواجب علّة تامّة له. فإنّ الوجوب بالقياس إنّما هو للمعلول بالنسبة إلى علّته التامّة. وأمّا بالنسبة إلى علّته الناقصة فله الإمكان بالقياس. فإذا كان الواجب علّة ناقصة لممكن كان للممكن إمكان بالقياس بالنسبة إلى الواجب. وإن كان الواجب واجباً بالقياس إليه ـ لأنّ وجود العلّة الناقصة كالتامّة ضروريّ عند وجود المعلول ـ قال المصنّف ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة:

«نسبة العلّة الفاعليّة ـ بما أنّها إحدى العلل الأربع ـ إلى الفعل، ليست نسبة الوجوب؛ إذ مجرّد فرض وجود العلّة الفاعليّة لايستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل؛ اللّهمّ إلّا أن يكون الفاعل علّة تامّة وحدها. ومجرّد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة ـ والمراد به كونه فاعلاً بالفعل، بانضمام بقيّة العلل إليه ـ لايوجب تغيّر نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب.» انتهى.

٢٣ـ قوله ﷺ: «وإمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات»

ما ذكره هنا أيضاً إنّما يتمّ فيما كان الواجب تعالى علّة تامّة لكلّ من الممكنين وأمّا إذا كان علّة ناقصة لأحدهما أو لكلّ منهما فلمّا كانت النسبة بين أحدهما أو كليهما وبين الواجب هو الإمكان، كان نسبة كلّ منهما إلى الآخر أيضاً هو الإمكان.

٢٤ـ قوله ﷺ: «أو إلى معلولاته من خلقه»

وكذا معلول أحد الواجبين المفروضين بالقياس إلى معلول الواجب الآخر.

٢٥ـ قوله ﷺ: «حيث ليس بينهما عليّة ومعلوليّة»

ونظير الواجبين بالذات المفروضين[٢٦]، الممتنعان بالذات، إذا قيس أحدهما إلى الآخر، أو إلى ما يستلزمه الآخر.[٢٧] وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات والممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده، فإنّه معلول انعدام علّته التامّة التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاً من أجزائها، غير موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه، وبالعكس.

وقد تبيّن بما مرّ:

أوّلاً: أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير[٢٨]، ولا ممتنعاً بالغير[٢٩]؛ وكذا الممتنع

أي: ليس بين نفس المقيس والمقيس إليه، ولا بين المقيس ونقيض المقيس إليه، كما مرّ نظيره آنفاً.

٢٦ـ قوله ﷺ: «نظير الواجبين بالذات المفروضين»

أي: مجموعهما من حيث المجموع، وإلّا فأحدهما وهو الواجب تعالى ليس أمراً مفروضاً.

٢٧ـ قوله ﷺ: «أو إلى ما يستلزمه الآخر»

كاجتماع النقيضين بالقياس إلى فساد السماء والأرض، الذي يستلزمه شريك الباري بمقتضى قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلّا اللّه لفسدتا».

٢٨ـ قوله ﷺ: «أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بالغير»

وذلك لما ذكر من الوجه في امتناع الإمكان بالغير للممكن بالذات.

وحاصله: أنّ الواجب بالذات إن كان واجباً بالغير، فإمّا أن يكون له وجوب واحد بالذات وبالغير معاً ففيه أنّه إذا فرض ارتفاع الغير، فإن بقي على وجوبه تبيّن أن لاتأثير للغير فيه وقد فرض مؤثراً، وإن لم يبق لم يكن واجباً بالذات وقد فرض كذلك. وإن كان له وجوبان فهو أيضاً واضح الفساد. لأنّ الوجوب كيفيّة نسبة الوجود إلى المفهوم. فإذا لم يكن لمفهوم واحد إلّا وجود لم يكن هناك إلّا نسبة واحدة فلا يتصوّر لها إلّا كيفيّة واحدة. وبعبارة أُخرى تحقّق وجوبين لشيء واحد يستلزم تحقّق وجودين له، وهو محال كمامرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى.

٢٩ـ قوله ﷺ: «ولا ممتنعاً بالغير»

للزوم الانقلاب؛ فإنّ ما كان واجباً بالذات له في ذاته ضرورة الوجود، ومعنى امتناعه بالغير

بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، ولا واجبا بالغير. [٣٠] ويتبيّن به أنّ كلّ واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كلّ ممتنع بالغير فهو ممكن.

وثانياً: أنّه لو فرض واجبان بالذات لم يكن بينهما علاقة لزوميّة، وذلك لأنّهما إنّما تتحقّق بين شيئين أحدهما علّة للآخر، أو هما معلولا علّة ثالثة، ولا سبيل للـمعلوليّة إلى واجب بالذات.

صيرورته غير ضروريّ الوجود، بل ضروريّ العدم.

٣٠ـ قوله ﷺ: «وكذا الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بالغير، ولاواجباً بالغير»

لما ذكر في الواجب بالذات، من لزوم الانقلاب.

الفصل الثالث

[في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيّته]

واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيّته[1]، بمعنى أن لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به. والمسألة

١ـ قوله ﷺ: «ماهيّته إنّيّته»

الماهيّة قد تطلق ويراد بها «ما يقال في جواب ما هو» ويقال لها الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وقد تطلق ويراد بها «ما به الشيء هو هو»، فتكون مرادفة للحقيقة، ويقال لها الماهيّة بالمعنى الأعمّ، لأنّها كما تعمّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ تعمّ الوجود والعدم أيضاً. لأنّه إن كان مصداق الشيء هي الماهيّة، فحقيقته ـ وما به هو هو ـ هي الماهيّة، وإن كان هو الوجود فهو الوجود، وإن كان العدم فهو العدم.

والماهيّة في قولهم «ماهيّته إنّيّته» وكذا في قوله: «لاماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به» يمكن أن يراد بها المعنى الأوّل فيكون التركيب مجازيّاً للمبالغه في نفى الماهيّة عن الواجب، كما تقول حدّه أنّه لاحدّ له، و يمكن أن يراد بها المعنى الثاني فيكون التركيب حقيقيّاً مفاده: أنّ ما به الواجب هو هو إنّما هو وجوده ولا حقيقة له غير الوجود.

والحقّ أنّ الواجب ذو ماهيّة بالمعنى الأخصّ. لأنّ مقتضى كونه وجوداً شخصيّاً ممتازاً عن غيره، كونه واجداً لما به يمتاز عن ما عداه، وما به امتياز كلّ موجود عن غيره هو ماهيّته التي يقال في جواب السؤال عنه بما هو.

نعم! لايعلم ماهيّته إلّا هو تعالى، إذ «لايحيطون به علماً».

وبما ذكرنا يندفع ما يقال: من أنّه كيف يصدق على ما به امتيازه عن غيره الماهيّة، والماهيّة هو ما يقال في جواب ما هو، وليس يمكننا العلم بماهيّته حتّى نقوله في جواب ما هو؟

وذلك لأنّه لاشكّ في أنّ معنى كون الشيء مقولاً في جواب «ما هو» هو قبوله لذلك، وإن لم نقدر عليه؛ فإنّ عدم علمنا بماهيّة شيء لاينافي كونه ذا ماهيّة. هذا.

بيّنة بالعطف على ما تقدّم، من أنّ الإمكان لازم الماهيّة؛ فكلّ ماهيّة فهي ممكنة[٢]، وينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له؛ فلا ماهيّة للواجب بالذات وراء وجوده الواجبيّ.

وقد أقاموا عليه مع ذلك حججاً، أَمْتَنُها[٣] أنّه لو كان للواجب بالذات ماهيّة وراء

وما أقاموها من الوجوه على أنّه لاماهيّة له مخدوش كلّها.

٢ـ قوله ﷺ: «فكلّ ماهيّة فهي ممكنة»

الأولى أن يقال: فكلّ ماله ماهيّة فهو ممكن، حتّى ينعكس بعكس النقيض المخالف إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له، وهو المطلوب.

وهذا المعنى هو مراده ﷺ، كما يدلّ على ذلك قوله ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة مشيراً إلى ما ذكره هنا: «وتبيّن هناك أنّ كلّ ماله ماهيّة فهو ممكن، وينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له» انتهى.

٣ـ قوله ﷺ: «أمتنها»

قال شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ: لايخفى أنّ الأمتنيّة هنا نسبيّة، أي إنّها أمتن بالنسبة إلى سائر ما ذكره من الحجج، وإلاّ فهي مخدوشة بأنّ عروض الوجود للماهيّة ليس عروضاً خارجيّاً، وإنّما هو في تحليل العقل الموجود الخارجيّ إلى ماهيّة ووجود وحمله الوجود في ظرف التحليل ـ وهو الذهن ـ على الماهيّة. فلايدخل في عموم «كلّ عرضيّ معلّل» فإنّ المراد من العرضيّ في موضوع هذه القاعدة إنّما هو العارض الخارجيّ فقط.

هذا على ما هو الحقّ في مسألة زيادة الوجود على الماهيّة وعروضه لها، من أنّها زيادة ذهنيّة وعروض ذهنيّ، كما عليه صدرالمتألّهين ﷺ ومن تأخّر عنه. وأمّا على القول بكون عروض الوجود للماهيّة وزيادته عليها عروضاً وزيادة عينيّين ـ كما هو مذهب أتباع المشّائين، وهم المؤسّسون لهذا البرهان ـ فبطلانها واضح بعد بطلان مبناها.

فتحصّل: أنّ الحجّة مخدوشة بناءاً أو مبنىً، وصحّتها إنّما هي في النظر البدائيّ؛ كما ظهر أنّ الحجّة أسّست على أساس فكرة زيادة الوجود على الماهيّة عيناً.

وقد صرّح بخدشتها من الجهة الأولى في الأسفار ج ١، ص ١٠٠، و ج ٦، ص ٥٠، وكذا المحقّق السبزواري في تعليقته على الأسفار ج ٦، ص ٥٣ والشهيد المطهّري في شرحه المختصر على شرح المنظومة تذييل، ص ٤٥، ج ١.

بل يأتي في كلام المصنّف ﷺ أيضاً بيان تلك الخدشة بقوله: «واعترض عليه بأنّه لِمَ لايجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجوديّة غير زائدة على ذاته، بل هو عين ذاته» انتهى. وقد

وجوده الخاصّ به، كان وجوده زائداً عليها، عَرَضيّاً لها[٤]، وكلّ عرضيٍّ معلّل، فكان وجوده معلولاً، إمّا لماهيّته، أو لغيرها. والثاني ـ وهو المعلوليّة للـغير ـ يـنافي وجـوب الوجـود بالذات.[٥] والأوّل ـ وهو معلوليّته لماهيّته ـ يستوجب[٦] تقدّم ماهيّته على وجوده بالوجود، لوجوب تقدّم العلّة على معلولها بالوجود بالضرورة؛ فلو كان هذا الوجود المـتقدّم عـين الوجود المتأخّر[٧]، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال؛ ولو كان غيره، لزم أن توجد ماهيّة واحدة بأكثر من وجود واحد، وقد تقدّمت استحالته.[٨] على أنّا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدّم، فيتسلسل.

واعترض عليه[٩] بأنّه لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيّته علّة مقتضية لوجوده، وهي متقدّمة عليه تقدّماً بالماهيّة[١٠]؛ كما أنّ أجزاء الماهيّة علل قوامها، وهي متقدّمة عليها تقدّماً بالماهيّة،

بقيت بلاجواب.

٤ـ قوله ﷺ: «كان وجوده زائداً عليها عرضيّاً لها»

لأنّ الماهيّة من حيث هي، ليست إلّا هي، لاموجودة ولا معدومة. أي ليس الوجود داخلاً في حدّها ذاتيّاً لها، كالعدم وغيره. كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة.

٥ـ قوله ﷺ: «ينافي وجوب الوجود بالذات»

حيث إنّ الوجود إذا كان معلولاً للغير، فهو إنّما يجب بـوجود ذلك الغـير، ولا يـتحقّق بـل يمتنع عند عدم وجود ذلك الغير.

٦ـ قوله ﷺ: «يستوجب»

أي: يستلزم. وفي أقرب الموارد: «استوجب الشيء: استحقّه. و ـ عدّه واجباً. و ـ اسـتلزمه.» أنتهى.

٧ـ قوله ﷺ: «عين الوجود المتأخّر»

في بعض النسخ: «عين وجود المتأخّر»، والأولى ما أثبتناه.

٨ـ قوله ﷺ: «وقد تقدّمت استحالته»

في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

٩ـ قوله ﷺ: «واعترض عليه»

المعترض هو الفخر الرازي، على ما حكاه في الأسفار، ج ١، ص ٩٨.

١٠ـ قوله ﷺ: «وهي متقدّمة عليه تقدّماً بالماهيّة»

لا بالوجود؟!

ودفع[11] بأنّ الضرورة قائمة على توقّف المعلول في نحو وجوده على وجود علّته، فتقدّم العلّة في نحو ثبوت المعلول، غير أنّه أشدّ[12]؛ فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجيّاً، كان تقدّم العلّة عليه في الوجود الخارجيّ؛ وإن كان ثبوتاً ذهنيّاً فكذلك.

وإذ كان وجود الواجب لذاته حقيقيّاً خارجيّاً، وكانت له ماهيّة هي علّة موجبة لوجوده، كان من الواجب أن تتقدّم ماهيّته عليه في الوجود الخارجيّ، لا في الثبوت الماهويّ، فالمحذور على حاله.

حجّة أُخرى[13]: كلّ ماهيّة فإنّ العقل يجوّز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقّق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد أُخر[14]، إلى ما لا نهاية له؛ فما لم يتحقّق من فرد فلامتناعه بالغير؛ إذ لو كان

فإنّ الذهن لمكان أنسه بالماهيّات يجعلها موضوعة، ويحمل الوجود عليها. والموضوع متقدّم على المحمول في التقرّر الذهنيّ المعتبر عنه هنا بالتقدّم بالماهيّة، كتقدّم أجزاء الماهيّة على الماهيّة كذلك. وبعبارة أُخرى: الماهيّة قابلة للوجود، وتقدّم القابل على المقبول ضروريّ.

١١ـ قوله ﷺ: «ودفع»

الدافع هو المحقّق الطوسي ـ قدّس سرّه القدّوسي ـ في مواضع من كتبه، كشرح الإشارات ونقدي التنزيل والمحصّل. على ما حكاه في الأسفار ج ١، ص ٩٨.

١٢ـ قوله ﷺ: «غير أنّه أشدّ»

أي: غير أنّ ثبوت العلّة أشدّ. فالضمير يرجع إلى ما هو المذكور حكماً.

١٣ـ قوله ﷺ: «حجّة أُخرى»

هذه الحجّة ممّا أفادها شيخ الإشراق في المطارحات ص ٣٤، ونقلها صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ١، ص ١٠٣ ثمّ قال: «وأرى أنّه برهان متين وتحقيق حسن.» وتصدّى لدفع ما أورد عليها من الاعتراضات.

١٤ـ قوله ﷺ: «كلّ ماهيّة فإنّ العقل يجوّز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقّق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد أُخر»

وبعبارة أُخرى: كلّ ماهيّة كلّيّة، يقبل أن يصدق على ما لايتناهى من الأفراد.

إن قلت: الحجّة منقوضة بمفهوم الواجب، حيث إنّه كلّيّ يقبل أن يصدق على ما لايتناهى من المصاديق.

لامتناعه بذاته، لم يتحقّق لها فرد أصلاً.[١٥]

فإذا فرض هذا الذي له ماهيّة واجباً بالذات، كانت ماهيّته كلّيّة، لها وراء ما وجد من أفراده في الخارج أفراد معدومة، جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهيّة[١٦]، وإنّما امتنعت بالغير؛ ومن المعلوم أنّ الامتناع بالغير لا يجامع الوجوب بالذات، وقد تقدّم[١٧] أنّ كلّ واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن. فإذن الواجب بالذات لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ.

واعترض عليه بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجوديّة غير زائدة على ذاته[١٨]، ....

قلت: الكلّيّة خاصّة ذهنيّة للماهيّة، وما سواها من المفاهيم لاتتّصف بالكلّيّة، اللّهمّ إلّا بنوع من التوسّع، كما سيأتي من المصنّف ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. ويصرّح ﷺ به أيضاً في تعليقته على الأسفار ج ٢، ص ۴.

والوجه في ذلک أنّ سائر المفاهيم ليس وجودها الذهنيّ عبارة عن حصولها بأنفسها في الذهن. بخلاف الماهيّة، فإنّ الموجود منها في الذهن هو بعينه هو الموجود منها في الخارج. ولذا كان للماهيّة أفراد هي هي بعينها بخلاف سائر المعقولات. فتأمّل.

١٥ـ قوله ﷺ: «لم يتحقّق لها فرد أصلاً»

في بعض النسخ: «لم يتحقّق منه فرد أصلاً». والصحيح ما أثبتناه.

١٦ـ قوله ﷺ: «جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهيّة»

أي: ممكنة الوجود بالإمكان العامّ.

١٧ـ قوله ﷺ: «وقد تقدّم»

في الفصل السابق.

١٨ـ قوله ﷺ: «حقيقة وجوديّة غير زائدة على ذاته»

أي: في الخارج كما في جميع ماله ماهيّة على ما هو الحقّ عندنا فإنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، ولكنّ العقل يحلّل الوجود الخارجيّ إلى وجود ومعروض له.

ولا يخفى عليک: أنّ هذا يدفع به الحجّة الأولى، وهو الدفع الذي أشرنا إليه تفصيلاً. ذيل قوله ﷺ: «أمتنها لوكان ...» وأمّا ما يدفع الحجّة الثانية فإنّما هو في ذيل كلام المعترض من قوله: «ومعروض له جزئيّ شخصيّ غير كلّيّ هو ماهيّته».

بل هي عين ذاته[١٩]، ثمّ العقل يحلّله إلى وجود ومعروض له، جزئيٍّ شخصيّ غير كلّيّ، هو ماهيّته.

ودفع بأنّه مبنيّ على ما هو الحقّ[٢٠]، من أنّ التشخّص بالوجود لا غير؛ وسيأتي في مباحث الماهيّة.[٢١]

فقد تبيّن بما مرّ، أنّ الواجب بالذات حقيقة وجوديّة[٢٢]، لا ماهيّة لها تحدّها، هي بذاتها واجبة الوجود، من دون حاجة إلى انضمام حيثيّة تعليليّة، أو تقييديّة[٢٣]، وهي الضرورة

١٩ـ قوله ﷺ: «بل هي عين ذاته»

في بعض النسخ: «بل هو عين ذاته». والصحيح ما أثبتناه.

٢٠ـ قوله ﷺ: «ودفع بأنّه مبنيّ على ما هو الحقّ»

أي: بأنّ الدليل، وهي الحجّة المذكورة، مبنيّ، فالضمير يرجع إلى الحجّة باعتبار معناها وهو الدليل.

٢١ـ قوله ﷺ: «وسيأتي في مباحث الماهيّة»

في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٢٢ـ قوله ﷺ: «فقد تبيّن بما مرّ أنّ الواجب بالذات حقيقة وجوديّة»

لايخفى عليك أنّ المقصود بيان أنّ الواجب تعالى هي المرتبة العليا من مراتب الوجود المشكّكة. وحاصل كلامه ﷺ أنّه يتبيّن ذلك بالالتفات إلى:

أ ـ أنّ الواجب تعالى وجود صرف لاماهيّة له تحدّه.

ب ـ وأنّ أعلى مراتب التشكيك مرتبة لاتفقد شيئاً من الكمال، حيث يظهر منها أنّ الواجب تعالى هو أعلى مراتب التشكيك.

وعلى هذا فكان الأولى ترك قوله ﷺ: «من دون حاجة إلى انضمام حيثيّة تعليليّة أو تقييديّة وهي الضرورة الأزليّة» هنا والاتيان به مقدّمة للفرع الآتي في قوله ﷺ «وقد تبيّن أيضاً أنّ ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزليّة».

٢٣ـ قوله ﷺ: «من دون حاجة إلى انضمام حيثيّة تعليليّة أو تقييديّة»

قال المحقّق السبزواري ﷺ في تعليقته على الأسفار ج ١، ص ٩٣ ما ملخّصه:

«إذا قيّد شيء بالحيثيّة، فذلك على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الغرض بيان الإطلاق عن جميع ما عداه، ويسمّى هذا حيثيّة إطلاقيّة،

الأزليّة. وقد تقدّم في المرحلة الأُولىٰ أنّ الوجود حقيقة عينيّة مشكّكة ذات مراتب مختلفة، كلّ مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجوديّ الذي لما دونها، وتقوّمه، وتتقوّم بما فوقها، فاقدة بعضَ ما له من الكمال، وهو النقص والحاجة، إلّا المرتبة التي هي أعلى المراتب، التي تجد كلّ كمال، ولا تفقد شيئاً منه، وتقوم بها كلّ مرتبة، ولا تقوم بشيء وراء ذاتها.

فتنطبق الحقيقة الواجبيّة على القول بالتشكيك على المرتبة التي هي أعلى المراتب، التي ليس وراءها مرتبة تحدّها، ولا في الوجود كمال تفقده، ولا في ذاتها نقص أو عدم يشوبها، ولا حاجة تقيّدها. وما يلزمها من الصفات السلبيّة مرجعها إلى سلب السلب[٢٤]، وانتفاء النقص والحاجة، وهو الإيجاب.[٢٥]

مثل ما يقال: الماهيّة من حيث هي ممكنة. أي مع قطع النظر عن جميع ما عداها حكم نفسها أنّها ممكنة.

ثانيها: أن يكون الغرض من التقييد بيان علّة الحكم للمقيّد، ويسمّى حيثيّة تعليليّة. كأن يقال: الإنسان من حيث إنّه متعجّب ضاحک.

ثالثها: أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيّد مع القيد مجموعين، فيسمّى حيثيّة تقييديّة. كأن يقال: هذا الثوب من حيث إنّه أسود قابض لنور البصر.» انتهى.

فالواجب من حيث هو، موجود بالضرورة.

والوجودات الممكنة من حيث إنّ علّتها موجودة، موجودة بالضرورة.

والماهيّات من حيث إنّ وجوداتها موجودة، موجودة بالضرورة.

والحيثيّة في الواجب إطلاقيّة، وفي الوجودات الممكنة تعليليّة، وفي الماهيّات تقييديّة.

ولا يخفى عليک: أنّ الحيثيّة الإطلاقيّة ليست في الحقيقة حيثيّة، وإنّما يؤتى بها تأكيداً لنفي الحيثيّة.

٢٤ـ قوله ﷺ: «وما يلزمها من الصفات السلبيّة مرجعها إلى سلب السلب»

دفع دخل، حاصله: أنّه كيف تقولون إنّه ليس في الوجود كمال يفقده، وليس في ذاته نقص أو عدم يشوبه، أنّ هناک صفات يسلب عنه، تسمّى بالصفات السلبيّة؟!

٢٥ـ قوله ﷺ: «وهو الإيجاب»

أي: إثبات الكمال والوجدان.

وبذلك[٢٦] يندفع وجوه من الاعتراض[٢٧]، أوردوها على القول بنفي الماهيّة عن الواجب بالذات.

منها: أنّ حقيقة الواجب بالذات لا تساوي حقيقة شيء ممّا سواها ـ لأنّ حقيقة غيره تقتضي الإمكان، وحقيقته تنافيه ـ ووجوده يساوي وجود الممكن في أنّه وجود، فحقيقته غير وجوده[٢٨]، وإلّا كان وجود كلّ ممكن واجباً.[٢٩]

ومنها: أنّه لو كان وجود الواجب بالذات مجرّداً عن الماهيّة، فحصول هذا الوصف له[٣٠]، إن كان لذاته، كان وجود كلّ ممكن واجباً، لاشتراك الوجود، وهو محال؛ وإن كان لغيره لزمت الحاجة إلى الغير، ولازمه الإمكان، وهو خلف.

ومنها: أنّ الواجب بالذات مبدء للممكنات. فعلى تجرّده عن الماهيّة، إن كانت مبدئيّته

٢٦ـ قوله ﷺ: «وبذلک»

أي: بما ذكرنا من أنّ الواجب تعالى هي المرتبة العليا من مراتب الوجود المشكّكة.

٢٧ـ قوله ﷺ: «وجوه من الاعتراض»

لايخفى عليک: أن كلاً من هذه الوجوه يصلح لأن يتشبّث به الخصم ويجعله دليلاً على أنّ للواجب ماهيّة.

٢٨ـ قوله ﷺ: «فحقيقتة غير وجوده»

لأنّ غير المساوي، غير المساوي.

٢٩ـ قوله ﷺ: «وإلّا كان وجود كلّ ممكن واجباً»

لايخفى عليک تماميّة الاعتراض بدون هذه الجملة، فإنّ ما قبله صغرى وكبرى يتركّب منهما قياس من الشكل الثاني، وينتج أنّ حقيقة الواجب ليس هو وجوده. وهو المطلوب.

وأمّا هذه الجملة فنفسها اعتراض آخر على القول بنفي الماهيّة عن الواجب. حاصله: لو كان حقيقة الواجب نفس وجوده كان وجود كلّ ممكن واجباً والثاني باطل، فكذا المقدّم. بيان الملازمة: أنّ وجود الواجب يساوي وجود الممكن في أنّه وجود. وهو نفس الكبرى التي تألّف القياس الأوّل منها.

٣٠ـ قوله ﷺ: «فحصول هذا الوصف له»

يعني الوجوب بالذات.

لذاته، لزم أن يكون كلّ وجود كذلك؛ ولازمه كون كلّ ممكن علّة لنفسه ولعلله[٣١]، وهو بيّن الاستحالة. وإن كانت لوجوده مع قيد التجرّد[٣٢]، لزم تركّب المبدء الأوّل؛ بل عدمه، لكون أحد جزئيه ـ وهو التجرّد ـ عدميّاً. وإن كانت بشرط التجرّد، لزم جواز أن يكون كلّ وجود مبدءاً لكلّ وجود[٣٣]، إلّا أنّ الحكم تخلّف عنه لفقدان الشرط، وهو التجرّد.

ومنها: أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان[٣٤]، وهو الكون المطلق، لزم كون

٣١ـ قوله ﷺ: «علّة لنفسه ولعلله»

إن كان له علّة ممكنة أو علل كذلك كما في غير الصادر الأوّل. فإنّ المراد بالعلل هي العلل الممكنة، كما لايخفى.

قوله ﷺ: «علّة لنفسه ولعلله»

والأوّل تقدّم للشيء على نفسه، والثاني هو الدور، وكلاهما محالان.

٣٢ـ قوله ﷺ: «مع قيد التجرّد»

الفرق بين القيد والشرط، أنّ القيد مأخوذ في المقيّد وداخل فيه، بخلاف الشرط فإنّه خارج عن المشروط. ولذا يلزم من الأوّل التركّب دون الثاني.

قوله ﷺ: «مع قيد التجرّد»

أي: التجرّد عن الماهيّة. كما سيصرّح المصنّف ﷺ بذلك في بيان وجه الاندفاع.

بقوله: «وأيضاً التجرد عن الماهيّة». بل يصرّح ﷺ به في الوجه الآتي بعد أسطر.

٣٣ـ قوله ﷺ: «لزم جواز أن يكون كلّ وجود مبدء لكلّ وجود»

ولازمه جواز تقدّم الشيء على نفسه، وجواز الدور، كما مرّ.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ المراد بالوجود في هذه العبارة هو الوجود الإمكانيّ. سيّما الوجود الثاني الذي أضيف إليه لفظة «كلّ».

٣٤ـ قوله ﷺ: «أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان»

اللام في «الواجب» موصولة. أي: إنّ الذات الموصوفة بالوجوب بالذات إن كانت نفس الوجود، بمعنى أنّ نفس الوجود المطلق موضوع لوجوب الوجود، والموضوع في الأحكام العقليّة بمنزلة العلّة للحكم، لزم كون كلّ موجود واجباً.

قوله ﷺ: «أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان»

حاصله: أنّ الذات الموصوفة بالوجوب بالذات ـ وهو ذات الواجب ـ إمّا أن تكون هو الكون

لي

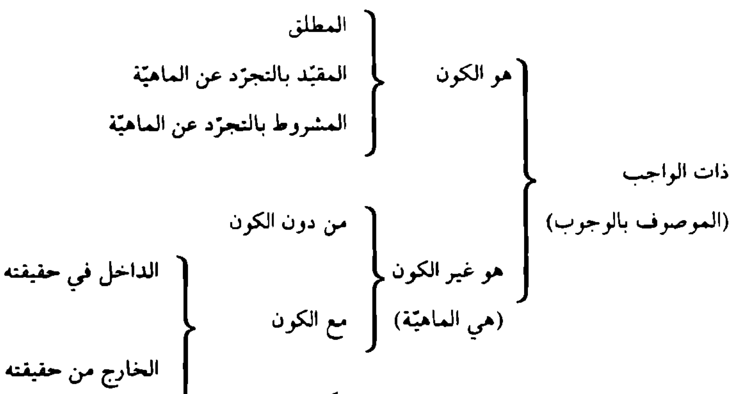
كلّ موجود واجباً؛ وإن كان هو الكون مع قيد التجرّد عن الماهيّة، لزم تركّب الواجب، مع أنّه معنى عدميّ لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب؛ وإن كان هو الكون بشرط التجرّد، لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته[٣٥]؛ وإن كان غير الكون في الأعيان[٣٦]، فإن كان بدون الكون، لزم أن لا يكون موجوداً، فلا يعقل وجود بدون الكون[٣٧]؛ وإن كان الكون داخلاً لزم

وهو الوجود، أو غير الكون وهي الماهيّة.

وعلى الأوّل لاتخلو عن ثلاثة أوجه. إذ إمّا أن تكون هو الكون المطلق وإمّا أن تكون هو الكون المقيّد بقيد التجرّد عن الماهيّة وإمّا أن تكون هو الكون المشروط بشرط التجرّد عن الماهيّة.

وعلى الثاني إمّا أن تكون بدون الوجود، أو تكون مع الوجود، وحينئذ إمّا أن يكون الوجود داخلاً فيه أو يكون خارجاً عنه.

فهناك ستّة فروض، كلّها باطلة إلّا الأخير.



٣٥ـ قوله ﷺ: «لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته»

فإنّ الواجب بالذات هو ما يكون ضروريّاً بالضرورة الأزليّة، أي ما يكون ضرورة وجوده غير مشروط بأيّ قيد و شرط.

٣٦ـ قوله ﷺ: «وإن كان غير الكون في الأعيان»

فيكون ماهيّة.

٣٧ـ قوله ﷺ: «فلا يعقل وجود بدون الكون»

تعليل، أي إذ لايعقل وجود بدون الكون.

التركّب؛ والتوالي المتقدّمة كلّها ظاهرة البطلان؛ وإن كان الكون خارجاً عنه، فوجوده خارج عن حقيقته، وهو المطلوب. إلى غير ذلک من الاعتراضات.

ووجه اندفاعها أنّ المراد بالوجود المأخوذ فيها، إمّا المفهوم العامّ البديهيّ، وهو معنى عقليّ اعتباريّ، غير الوجود الواجبيّ الذي هو حقيقة عينيّة خاصّة بالواجب؛ وإمّا طبيعة كلّيّة مشتركة متواطئة متساوية المصاديق.[٣٨] فالوجود العينيّ[٣٩] حقيقة مشكّكة مختلفة المراتب، أعلى مراتبها الوجود الخاصّ بالواجب بالذات.

وأيضاً التجرّد عن الماهيّة ليس وصفاً عدميّاً، بل هو في معنى نفي الحدّ[٤٠]، الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب.

وقد تبيّن أيضاً أن ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزليّة، لا ذاتيّة، ولا وصفيّة.[٤١]

فإنّ من الضرورة ما هي أزليّة[٤٢]، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته، من

٣٨ـ قوله ﷺ: «وإمّا طبيعة كلّيّة مشتركة متواطئة متساوية المصاديق»

أي: وإمّا المراد حقيقة الوجود لامفهومه ولكن عدّ هذه الحقيقة، كالكلّيّ الطبيعيّ المتواطي، متساوية المصاديق.

وهذا هو الظاهر اللائح من كلماتهم.

٣٩ـ قوله ﷺ: «فالوجود العينيّ»

هكذا في جميع النسخ. ويبدو أنّ الصحيح: «والوجود العينيّ» على كون الواو حاليّة. وأولى منه أن يقال: «مع أنّ الوجود العينيّ».

٤٠ـ قوله ﷺ: «في معنى نفي الحدّ»

فإنّ الماهيّة حدّ الوجود، والحدّ أمر عدميّ، إذ هو نفاد الشيء وانتهاؤه.

٤١ـ قوله ﷺ: «ضرورة أزليّة لاذاتيّة ولا وصفيّة»

ولا يخفى عليک: أنّ الضرورة الأزليّة هو ما يعبّر عنه بالوجوب بالذات. فالوجوب الذاتيّ في الفلسفة هي نفس الضرورة الأزليّة التي في المنطق.

٤٢ـ قوله ﷺ: «فإنّ من الضرورة ما هي أزليّة»

قد مرّ هذا التقسيم في التنبيه الأوّل في الفصل الأوّل.

دون أيّ قيد وشرط، كقولنا: الواجب موجود بالضرورة.

ومنها ضرورة ذاتيّة، وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود[٤٣]، سواء كان ذات الموضوع علّة للمحمول[٤٤]، كقولنا: كلّ مثلّث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة[٤٥]، فإنّ ماهيّة المثلّث علّة للمساواة[٤٦] إذا كانت موجودة؛ أو

٤٣ـ قوله ﷺ: «هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود»

أي: إنّ المحمول ضروريّ لذات الموضوع مادام موجوداً، لأنّه ثابت لوجود الموضوع وينسب إلى ذات الموضوع بواسطته حتّى يكون إسناد المحمول إلى ذات الموضوع من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له، ولا أنّ وجود الموضوع علّة لثبوت المحمول، ولا أنّ الموضوع هي الذات المقيّدة بالوجود. فلا يكون الوجود حيثية تعليليّة ولا تقييديّة، إلّا أن نتوسّع في الحيثيّة التقييديّة ونعتقد شمولها لما يصير به القضيّة من قبيل الحينيّة.

فالحاصل، أنّ الوجود إنّما يحتاج إليه لتحقّق الموضوع، وأمّا ثبوت المحمول للموضوع، فهو لايحتاج إلى شيء، فإنّ المحمول ضروريّ لذات الموضوع من دون أن يكون الوجود واسطة لعروض المحمول أو لثبوته أو يكون قيداً للموضوع.

ويشهد لما ذكرنا في تفسير «مع الوجود»، قوله الآتي بعد أسطر: «بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود»

٤٤ـ قوله ﷺ: «سواء كان ذات الموضوع علة للمحمول»

دفع لتوهّم استفادة علّيّة الموضوع للمحمول من التعبير بـ «لذات الموضوع» في تعريف الضرورة الذاتيّة وتلويح إلى أنّ الضرورة الذاتية إنّما تنعقد في موردين:

الأوّل: فيما كان المحمول لازماً للموضوع.

الثاني: فيما كان المحمول نفس الموضوع أو ذاتياً من ذاتيّاته.

٤٥ـ قوله ﷺ: «كلّ مثلّث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة»

لايخفى عليك: أنّ هذا حكم حقيقيّ للمثلّث، وليس بمجرّد فرض الفارض واعتبار المعتبر. وإنّما الذي يكون منوطاً بالاعتبار كون الزاوية القائمة تسعين درجة، فإنّ كون محيط الدائرة ستين وثلاثمأة درجة إنّما هو مجرّد اعتبار منهم، وكان يمكنهم أن يعتبروه ضِعف ذلك أو نصفه مثلاً. فلا يختلط عليك الأمر كما اختلط على بعضهم.

٤٦ـ قوله ﷺ: «فإنّ ماهيّة المثلّث علّة للمساواة»

فإنّ كلّ نوع علّة لما يترتّب عليه من الآثار.

لم يكن ذات الموضوع علّة لثبوت المحمول، كقولنا: كلّ إنسان إنسان بالضرورة؛ أو حيوان أو ناطق بالضرورة، فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه[٤٧]، بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود[٤٨]، من دون أن يكون الذات علّة لنفسه.

ومنها ضرورة وصفيّة، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه[٤٩] مع الوجود، لا بالوجود[٥٠]، كقولنا: كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً.[٥١] وقد تقدّمت إشارة إليها.[٥٢]

٤٧ـ قوله ﷺ: «فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه»

عدّ ثبوت الجنس أو الفصل للنوع من ثبوت الشيء لنفسه، إنّما يستقيم على ما تبنّاه، من أنّ الحمل بين كلّ من الجنس والفصل وبين النوع حمل أوّليّ، كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة. وأمّا على المشهور، من كون الحمل بينهما حملاً شائعاً، فليس من ثبوت الشيء لنفسه، كما لايخفى.

٤٨ـ قوله ﷺ: «بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود»

خبر «إنّ» قوله: «بمعنى عدم الانفكاك»

٤٩ـ قوله ﷺ: «هي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه»

أي: ضرورة ثبوت المحمول للموضوع حالكونه مع وصفه. وقد مرّ توضيحه في بعض تعاليقنا على التنبيه الأوّل من تنبيهات الفصل الأوّل. فراجع.

٥٠ـ قوله ﷺ: «مع الوجود لابالوجود»

يعني أنّ المحمول هنا أيضاً إنّما يثبت للموضوع المتّصف بالوصف في حالكونه موجوداً، فالوجود محتاج إليه هنا أيضاً لثبوت الموضوع. وإن لم يحتج إليه في ثبوت المحمول للموضوع، لاعلى نحو الحيثيّة التقييديّة ولا التعليليّة ولا على نحو الواسطة في العروض، على قياس ما مرّ في الضرورة الذاتيّة.

فالضروريّة الوصفيّة تحتاج إلى أمرين: وجود الموضوع واتّصافه بوصفه.

٥١ـ قوله ﷺ: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً»

مرّ توضيحه في بعض تعاليقنا على التنبيه الأوّل من تنبيهات الفصل الأوّل. فراجع.

٥٢ـ قوله ﷺ: «وقد تقدّمت إشارة إليها»

في التنبيه الأوّل من الفصل الأوّل

الفصل الرابع
[في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود]
[من جميع الجهات]

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

قال صدر المتألّهين رحمة‌الله عليه: «المقصود من هذا أنّ واجب الوجود ليس فيه جهة إمكانيّة[1]؛ فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العامّ، فهو واجب له.

ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حالة منتظرة[2]، فإنّ ذلك أصل يترتّب عليه هذا

۱ـ قوله ﷺ: «ليس فيه جهة إمكانيّة»

يمكن أن يراد بالجهة هنا معناها اللغويّ، أي ليس فيه جانب وحيثيّة وصفة إمكانيّة، وبعبارة اخرى: ليس فيه كمال يكون ممكناً له بالإمكان الخاصّ.

والظاهر: أنّ المراد بالجهة في قولهم: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» هو هذا المعنى. ويشهد لذلك قوله ﷺ في الفصل الثامن من هذه المرحلة: «ولا صفة إمكانيّة فيه تعالى، لما بين أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» انتهى. حيث عبّر في النتيجة بالصفة مع أنّه عبّر في الكبري بالجهات. فيعلم أنّهما مترادفتان.

ويمكن أن يراد بها المادّة ـ وهي التي يعبّر المصنّف ﷺ عنها بالجهة في كلماته ـ أي لاينعقد في حقّه تعالى قضيّة جهتها الإمكان، وبعبارة أُخرى: لاتكون كيفيّة النسبة بينه تعالى وبين شيء من محمولاته وصفاته الإمكان الخاصّ. والظاهر أنّ المراد بالجهة في الحجّة الأُولى حيث قال ﷺ: «لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهيّة بالنسبة إلى صفة كماليّة من الكمالات الوجوديّة جهة إمكانيّة» انتهى. هو هذا المعنى.

۲ـ قوله ﷺ: «ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حالة منتظرة»

الحكم؛ وليس هذا عينه، كما زعمه كثير من الناس؛ فإنّ ذلک هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب، دون هذا[٣]، لاتّصاف المفارقات النوريّة به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كماليّة يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعداديّ فيه[٤]، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة[٥]؛ ....

ومن فروعها أنّه تعالى دائم الفيض وأنّ فعله قديم. فراجع الأسفارج ١، ص ١٩١، س ١٩ و نقد المحصّل ص ١٠٢.

ومن فروعها وحدانيّته تعالى. فراجع الأسفار ج ١، ص ١٣٦ والمشاعر ص ٢٢٦ والمسائل القدسيّة ص ٣٠ ـ ٣٢.

ومن فروعها أنّه تعالى كلّ الأشياء. فراجع الأسفار ج ١، ص ٣٧٩.

ومن فروعها وحدة تجلّيه وأنّه لايصدر منه إلّا الواحد. فراجع الأسفار ج ١، ص ١٢٨، وتعليقة النوري عليه، ودرّة التاج ص ٥١٨.

ومن فروعها أنّ كلّ صفة كماليّة للموجود بما هو موجود ممّا لايوجب تجسّماً ولا تكثّراً فهو واجب له تعالى. فراجع تعليقة صدرالمتألّهين‌ﷺ على شرح حكمة الإشراق ص ٣١٠.

قوله ﷺ: «ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حاله منتظرة»

أي: إنّ لازم هذه الخاصّة هو أنّه ليس له حالة منتظرة، ولكن هذا اللازم لازم أعمّ، لأنّه من لوازم تجرّد المجرّدات أيضاً.

وأمّا بيان كونه لازماً لها فهو أنّه إذا كان الواجب تعالى واجباً من جميع الجهات كان واجداً لجميع ما يمكن له من الكمال بالضرورة، فلم يكن فاقداً لشيء من الكمال منتظراً له.

قوله ﷺ: «ليس له حالة منتظرة»

بصيغة المفعول، أي ليس له حالة ينتظرها.

٣ـ قوله ﷺ: «فإنّ ذلک هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا»

حيث: إنّ غيره ممكن في وجوده، فهو في كلّ صفة من صفاته أولى بالإمكان. فغيره ليس واجباً في شيء من صفاته.

٤ـ قوله ﷺ: «لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعداديّ فيه»

لأنّه لايحصل حالة في شيء إلاّ إذا كان له استعدادها.

٥ـ قوله ﷺ: «والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة»

إذ هذه الحالة لمّا كانت معدومة بالفعل، لم يكن الواجب تعالى علّة تامّة له، لاستحالة تخلّف

و ذلك يوجب تجسّمه وتكدّره[٦]، مع كونه مجرّداً نوريّاً، هذا خلف»،انتهىٰ. (الأسفار ج ١،ص ١٢٢)

والحجّة فيه: أنّه لو كان للواجب بالذات ـ المنزّه عن الماهيّة[٧] ـ بالنسبة إلى صفة كماليّة من الكمالات الوجوديّة جهة إمكانيّة، كانت ذاته في ذاته فاقدة لها، مستقرّاً فيها عدمها[٨]؛ فكانت مركّبة من وجود وعدم؛ ولازمه تركّب الذات؛ ولازم التركّب الحاجة[٩]؛ ولازم

المعلول عن علّته التامّة، ولا الواجب مع مجرّد أو مادّيّ موجود بالفعل، لما ذكر؛ فيعلم أنّ تلك الحالة تحتاج في تحقّقها إلى أمر غير متحقّق بالفعل، وإنّما يتحقّق بتغيّر الوضع الحاضر إلى وضع آخر، ولا تغيّر من دون حركة، ولا حركة من دون مادّة. وبعبارة أُخرى تحتاج إلى شيء غير موجود بعد، ولا يكون ذلك الموجود إلّا مادّيّاً، إذ المجرّدات توجد بمجرّد إمكانها الذاتيّ. فكلّ ما أمكن منها تكون موجودة منذ الأزل.

٦ـ قوله ﷺ: «ذلك يوجب تجسّمه وتكدّره»

لأنّ الاستعداد وكذا الانفعال عن الجسمانيّ يلازم الجسميّة، فإنّ الجسم هو الذي يتّصف بالاستعداد، وأيضاً هو الذي ينفعل عن العلّة الجسمانيّة. إذ العلّة الجسمانيّة إنّما تؤثّر بمشاركة الوضع، كما سيأتي في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة، ولا وضع لشيء بالنسبة إلى المجرّد، كما لاوضع للمجرّد.

٧ـ قوله ﷺ: «لو كان للواجب بالذات المنزّة عن الماهيّة»

ذكر وصف المنزّه عن الماهيّة للإشعار بعلّيّته للحكم. وأنّه تعالى لكونه منزّهاً عن الماهيّة لابدّ أن يكون واجباً من حميع الجهات، وإلّا لكان محدوداً، وكلّ محدود مركّب من الوجود والماهيّة.

٨ـ قوله ﷺ: «مستقرّاً فيها عدمها»

أي: ليس في ذاتها تلك الصفة ويعبّر عن ذلك باستقرار عدمها فيها، كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الأولى بقوله: «وظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنّما هي من ضيق التعبير. وإلّا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه.» انتهى.

٩ـ قوله ﷺ: «ولازم التركّب الحاجة»

لازم التركّب من الأجزاء الخارجيّة الحاجة إلى تلك الأجزاء. ولازم التركّب من الأجزاء التحليليّة ـ وهي الماهيّة والوجود ـ الحاجة إلى العلّة؛ فإنّ كلّ ذي ماهيّة معلول، لاستواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم. وسيأتي في الفصل الخامس والسادس وكذا في الفصل الأوّل من

الحاجة الإمكان؛ والمفروض وجوبه، هذا خلف.

حجّة أُخرى: إنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافية في وجوب شيء من الصفات الكماليّة التي يمكن أن تتّصف بها[١٠]، كانت محتاجة فيه إلى الغير[١١]؛ وحينئذ لو اعتبرنا الذّات الواجبة بالذّات في نفسها، مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً[١٢]، فإن كانت واجبة مع وجود تلك الصفة[١٣]، لغت عليّة ذلك الغير، وقد فرض علّة، هذا خلف، وإن كانت

المرحلة الثامنة.

١٠ـ قوله ﷺ: «ذات الواجب الوجود بالذات لو لم تكن كافية في وجوب شيءٍ من الصفات الكماليّة التي يمكن أن تتّصف بها»

بأن كانت متساوية النسبة إلى تلك الصفة، أي: كانت تلك الصفة ممكنة غير واجبة له تعالى. فإنّ الصفة التي يمكن اتّصاف الواجب بها بالإمكان العامّ، إذا لم تكن واجبة له تعالى، كانت ممكنة له بالإمكان الخاصّ. ولازم ذلك أن تكون ذاته تعالى متساوية النسبة إلى وجودها وعدمها.

١١ـ قوله ﷺ: «كانت محتاجة فيه إلى الغير»

توجد بوجود الغير وتعدم بعدمه.

١٢ـ قوله ﷺ: «لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً»

وهذا الاعتبار واجب لازم، إذ وجوبه تعالى وضرورة وجوده وجوب وضرورة أزليّة، ليس فيها أيّ قيد وشرط.

١٣ـ قوله ﷺ: «فإن كانت واجبة مع وجود تلك الصفة»

حاصله: أنّ الذات المتعالية مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً واجبة بمقتضى الضرورة الأزليّة. فإذا قطعنا النظر عن ذلك الغير فلا تخلو الذات إمّا أن تكون واجبة مع تلك الصفة أو واجبة بدونها، لاستحالة ارتفاع النقيضين. فإن كانت واجبة معها مع أنّ المفروض قطع النظر عن وجود الغير فاللازم عدم علّيّة ذلك الغير، إذ المعلول لعلّة إنّما يكون موجوداً بوجودها، لامع قطع النظر عن وجودها. وإن كانت واجبة بدونها مع أنّ المفروض قطع النظر عن ذلك الغير فاللازم عدم علّيّة ذلك الغير، إذ المعلول لعلّة إنّما يكون معدوماً عند عدم علّته، لامع قطع النظر عن عدمها. فكلا الفرضين مستلزم لخلاف المفروض الذي هو علّيّة ذلك الغير. هذا.

واجبة مع عدم تلك الصفة، لزم الخلف أيضاً.

و أُورد عليها أنّ عدم اعتبار العلّة بحسب اعتبار العقل لا ينافي تحقّقها في نفس الأمر؛ كما أنّ اعتبار الماهيّة من حيث هي هي، وخلوّها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم و العلّة الموجبة لها، لا ينافي اتّصافها في الخارج بأحدهما، وحصول علّته.

وردّ بأنّه قياس مع الفارق؛ فإنّ حيثيّه الماهيّة من حيث هي، غير حيثيّة الواقع؛ فمن الجائز أن يعتبرها العقل، ويقصر النظر إليها من حيث هي، من دون ملاحظة غيرها، من وجود وعدم وعلّتهما. وهذا بخلاف الوجود العينيّ[١٤]؛ فإنّ حيثيّة ذاته عين حيثيّة الواقع ومتن التحقّق، فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به، من علّة وشرط.[١٥]

١٤ـ قوله ﷺ: «هذا بخلاف الوجود العينيّ»

المراد من الوجود العينيّ هنا هو الواجب تعالى.

١٥ـ قوله ﷺ: «فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به، من علّة وشرط»

وإلّا كان اعتباراً مخالفاً لنفس الأمر. والحاصل أنّ الواجب هو ما يكون ضروريّاً أزليّاً من دون أيّ قيد أو شرط، فلو كان وجوده على ما هو عليه ـ من وجدان الصفة أو عدمها ـ مشروطاً في الواقع بشيء هو وجود علّة الصفة أو عدمها، لم يكن في الواقع ضروريّاً بالضرورة الأزليّة، هذا.

وفيه: أنّ معنى كونه ضروريّاً أزليّاً أنّ وجوده ليس مشروطاً بشيء وجوداً وعدماً، وأنّه ضروريّ الوجود سواء كان كلّ غير له مفروض موجوداً أم معدوماً. فلقائل أن يقول: إنّ ذاته تعالى موجودة سواء أكانت علّة الصفة المفروضة موجودة أم معدومة. فذاته غير مشروطة بشيء. وإنّما التي تكون مشروطة بغيرها هي صفته تعالى حيث توجد بوجود علّتها وتكون معدومة عند عدم وجود علّتها. فإذا فرض أن ليس هناك شيء غير الواجب فهب أنّه موجود من دون الصفة.

فقولكم: إن كان واجباً من دون تلك الصفة لغت علّيّة ذلك الغير قلنا: ممنوع، لأنّ ما ذكرنا مثبت ومؤيّد لعلّيّة ذلك الغير حيث قلنا: إنّ الصفة معدومة عند عدم ذلك الغير.

فإن قلتم فوجود الواجب على ما هو عليه من عدم الصفة مشروط بعدم علّة الصفة.

قلنا: المفروض أنّ وجود الواجب شيء وما هو عليه أمر زائد على وجوده إذ وجوده لايكون مقيّداً بوجود الصفة ولا بعدمها كما لايكون مقيّداً بعدم علّة الصفة ولا بوجودها. والواجب مع الصفة أو بدونها مركّب اعتباريّ ليس له حكم خاصّ من الوجوب أو الإمكان.

إن قلت: صفته تعالى عين ذاته.

ويمكن تقرير الحجّة بوجه آخر، وهو أنّ عدم كفاية الذّات في وجوب صفة من صفاته الكماليّة يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير، فهو العلّة الموجبة، ولازمه أن يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيريّ، وقد تقدّمت استحالته.[١٦]

وأورد على أصل المسألة[١٧] بأنّه منقوض بالنسب والإضافات[١٨] اللاحقة للذات

قلت: مفروض الكلام هو ما إذا لم يثبت عينيّة الصفة لذاته، ولذا جعل المصنّف ﷺ عينيّة الصفات للذات من فروع هذه المسألة، كما سيأتي في الفرع الرابع وإن شئت فقل: الغرض هنا إثبات وجوب الصفة فما لم تثبت ذلك، فلا دليل على وجود الصفة حتّى يقال: إنّها عين الذات أو زائدة عليها.

١٦ـ قوله ﷺ: «ولازمه أن يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيريّ، وقد تقدّمت استحالته»

فيه: أنّ المستحيل ـ على ما تقدّم ـ هو اتّصاف ما هو متّصف بالوجوب الذاتيّ بالوجوب الغيريّ، وهنا لايلزم ذلك، فإنّ المتّصف بالوجوب الذاتيّ هو ذاته تعالى، والمتّصف بالوجوب الغيريّ هو وصفه، والوصف زائد على الموصوف على هذا القول.

والمسألة غير مبتنية على عينيّة صفاته تعالى لذاته. يشهد لذلك موافقة الأشعري القائل بزيادة الصفات فيها. هذا.

ولكن قال شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ : «إنّ كلام المصنّف ناظر إلى الاتّصاف، والاتّصاف ـ اتّصاف الذات بالوصف ـ يرجع إلى الذات. نعم يرد عليه أنّه يمكن أن تكون الذات واجبة من حيث وجودها وممكنة من حيث اتّصافها بوصف. ولا دافع له إلّا أنّ الذات بسيطة فيرجع إلى الحجّة الأولى.» انتهى.

قوله ﷺ: «وقد تقدمت استحالته»

في ذيل الفصل الثاني.

١٧ـ قوله ﷺ: «وأُورد على أصل المسألة»

المورد هو الميبدي شارح الهداية الأثيريّة. وهو القاضي المير حسين بن معين الدين الحسيني المتوفّى سنة ٩١١.

١٨ـ قوله ﷺ: «منقوض بالنسب والإضافات»

المراد من الإضافات هي النسب. فليست الإضافة هنا تلك المقولة العرضيّة الّتي هي الهيأة الحاصلة من النسبة المتكرّرة. يدلّ على ذلك أوّلاً: حكمه بقيامها بأطرافها، فإنّ القائم بالطرفين هي النسبة وأمّا الإضافة التي هي المقولة فهي قائمة بموضوعها. وثانياً: قوله: «هذه

الواجبيّة من قِبَل أفعاله المتعلّقة بمعلولاته الممكنة الحادثة[١٩]؛ فإنّ النسب و الإضافات قائمة بأطرافها، تابعة لها في الإمكان كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، وغيرها.[٢٠]

ويندفع بأنّ هذه النسب والإضافات و الصفات المأخوذة منها ـ كما سيأتي بيانه[٢١] ـ

النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها»، حيث: إنّ الصفات المأخوذة منها كالخالق والرازق وغيرهما من الإضافة بالمعنى المصطلح.

وعلى هذا فالمراد من النسب والإضافات هي الصفات الفعليّة التي تكون إضافيّة محضة كالخالقيّة والرازقيّة الّتي سيأتي أنّها هي نفس النسبة التي يعتبرها العقل بين الخالق والمخلوق مثلاً. والمراد بالخلق والرزق والإحياء والإماتة في كلامه‌ﷺ هي الخالقيّة والرازقيّة والمحيويّة والمميتيّة ونحوها.

والذي يوجب تخصيصها بالصفات الفعليّة هو قوله‌ﷺ: «اللاحقة للذات الواجبيّة من قبل أفعاله» إلى آخره.

١٩ـ قوله ﷺ:« أفعاله المتعلّقة بمعلولاته الممكنة الحادثة»

لايخفى عليك: أنّ أفعاله تعالى نفس معلولاته في الخارج. والتعبير بتعلّق الأفعال بالمعلولات إنّما هو من جهة أنّ العقل يعتبر هناك إيجاداً هو فعله تعالى ووجوداً هو المعلول الذي وجد بذلك الايجاد، ويرى تعلّق ذلك الايجاد بهذا الوجود. كلّ ذلك بحسب تحليل العقل، وإلّا فالايجاد عين الوجود في الخارج، ولا اختلاف بينهما إلّا بالاعتبار.

٢٠ـ قوله ﷺ: «كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها»

يعني كالخالقيّة والرازقيّة و...

فإنّ هذه الصفات هي التي تكون نسباً وإضافات لاحقة به تعالى من قبل أفعاله. وهي الّتي تسمّى بالصفات الفعليّة الاضافيّة.

وأمّا الخلق والرزق فهي نفس الأفعال، وهي التي تسمّى بالصفات الفعليّة الحقيقيّة.

٢١ـ قوله ﷺ: «والصفات المأخوذة منها كما سيأتي بيانه»

وهي صفات فعليّة حقيقيّة، كالخالق والرازق والمحيي والميت. فالمورد وإن خصّ نقضه بالصفات الفعليّة التي تكون إضافيّة محضة، لكنّه‌ﷺ عمّمه للحقيقيّة من الصفات الفعليّة أيضاً. ثمّ أجاب.

قوله‌ﷺ: «كما سيأتي بيانه»

في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة.

معانٍ منتزعة من مقام الفعل، لا من مقام الذّات.[٢٢]

نعم لوجود هذه النسب والإضافات ارتباط واقعيّ به تعالى[٢٣]، والصفات المأخوذة منه للذات واجبة بوجوبه؛ فكونه تعالى بحيث يخلق، وكونه بحيث يرزق، إلى غير ذلک، صفات واجبة؛ ومرجعها إلى الإضافة الإشراقيّة. وسيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي، إن شاء اللّٰه تعالى.[٢٤]

٢٢ـ قوله ﷺ: «معانٍ منتزعة من مقام الفعل لامن مقام الذّات»

توضيحه: أنّ إضافة الواجب إلى أفعاله ليست إضافة مقوليّة حتّى تنتزع الصفات المذكورة من الإضافة القائمة بالطرفين ـ الواجب وفعله ـ وإنّما هي إضافة إشراقيّة يكون الفعل نفسه إضافة إلى الواجب. فالصفات المذكورة إنّما تنتزع من الفعل.

فخلقه تعالى ليس إلّا إيجاده تعالى للمخلوق، وإيجاده المخلوق ليس إلّا نفس وجود المخلوق؛ لأنّ الايجاد هو وجود المخلوق حقيقة، وإنّما يختلفان بالاعتبار، حيث إنّ وجود المخلوق بالنسبة إلى نفسه وجود، وبالنسبة إليه تعالى إيجاد.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ المراد بالمعنى هنا هو الأمر القائم بالغير، وهو الوصف.

٢٣ـ قوله ﷺ: «نعم لوجود هذه النسب والإضافات ارتباط واقعيّ به تعالى»

حاصله: أنّ صفات الفعل، وإن كانت صفات للفعل حقيقة وليست بصفات له تعالى حقيقة، وإنّما تنسب إليه تعالى باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته تعالى، لكن لها أصل يتّصف به الذات حقيقة، إذ هو من صفات الذات. وذلک الأصل هو القدرة.

فكونه تعالى بحيث إن كان هناک خلق فهو خالقه وإن كان هناک رزق فهو رازقه وإن كان هناک هبة فهو واهبه وجامع جميع ذلک هي القدرة، من صفات ذاته تعالى.

وكلّ من صفات الفعل كما يستعمل بمعانيها التي هي صفات الفعل، يستعمل بمعنى القدرة عليها ـ وليس ذلک إلّا لأنّ القدرة أصل جميع صفات الفعل في ذاته تعالى ـ فالخالق بمعنى القادر على الخلق صفة ذاتيّة واجبة بوجوب الذات، وهو أصل للخالق بمعنى الفاعل للخلق الذي هو صفة من صفات الفعل خارج عن الذات.

٢٤ـ قوله ﷺ: «سيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي إن شاء اللّٰه تعالى»

في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة.

وقد تبيّن بما مرّ:

أوّلاً: أنّ الوجود الواجبيّ وجود صرف، لا ماهيّة له، ولا عدم معه؛ فله كلّ كمال في الوجود.[٢٥]

وثانياً: أنّه واحد وحدة الصرافة[٢٦]، وهي المسمّاة بالوحدة الحقّة[٢٧]، بمعنى أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له امتاز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فتركّبت الذات من وجود وعدم، وخرجت عن محوضة الوجود وصرافته، وقد فرض صرفاً، هذا خلف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أوّلاً. وهذا هو المراد بقولهم: إنّه واحد لا بالعدد.

٢٥ـ قوله ﷺ: «فله كلّ كمال في الوجود»

أي: فإنّ له كلّ كمال ممكن في الوجود. فهو تعليل لكونه صرفاً.

والمراد بالكمال كلّ كمال مفروض يكون ممكناً له تعالى، لاخصوص كلّ كمال متحقّق في الوجود، كما لايخفى. فهذه الجملة من لوازم قولنا: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، أو تعبير آخر عنه.

٢٦ـ قوله ﷺ: «واحد وحدة الصرافة»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة:

«اعلم أنّ الصرافة قد تستعمل في المهيّات ويراد بها خلوصها عن كلّ ما هو خارج عنها من العوارض اللازمة والمفارقة، ثمّ يقال «صرف الشيء لايتثنّى ولا يتكرّر» ومفاده أنّ كلّ مهيّة بصرف النظر عن عوارضها واحدة وحدة ماهويّة ومفهوميّة، وموطن هذه الصرافة والوحدة هو الذهن فقط، لأنّ المهيّة مخلوطة في الخارج ـ كما سيأتي في البحث عن اعتبارات المهيّة ـ وقابلة للكثرة بتكثّر أفرادها. وقد تستعمل الصرافة في الوجود فيراد بها خلوصه عن الجهات الماهويّة والعدميّة، أعني كونه بحيث لايستطيع العقل انتزاع مفهوم ما هويّ أو عدميّ عنه، ومرجعها إلى الكمال واللاتناهي المطلقين. ويختصّ الوجود الصرف بالواجب تبارك وتعالى، لأنّه هو الذي لامهيّة له ولا عدم فيه.» انتهى كلامه ـ دام ظلّه ـ.

٢٧ـ قوله ﷺ: «هي المسمّاة بالوحدة الحقّة»

وهي الوحدة الّتي تكون عين ذات موصوفها، فيستحيل معها فرض التكثّر فيه. فراجع الفصل الثاني من المرحلة السابعة، وكذا الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

وثالثاً: أنّه بسيط، لا جزء له، لا عقلاً ولا خارجاً[٢٨]، و إلّا خرج عن صرافة الوجود

٢٨ـ قوله ﷺ: «أنّه بسيط لاجزء له لاعقلاً ولا خارجاً»

الجزء ـ كما يستفاد من مطاوى كلماته في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة ـ على قسمين: خارجيّة وذهنيّة ـ وقد تسمّى عقليّة ـ بالمعنى الأعمّ.

والخارجيّة هي المادّة والصورة الخارجيّتان.

والذهنيّة على خمسة أقسام:

الأولى: الأجزاء الحدّيّة، وهما الجنس والفصل.

الثانية: الأجزاء العقليّة ـ بالمعنى الأخصّ ـ وهما المادّة والصورة العقليّتان وقد تسمّى الأجزاء الذهنيّة بالمعنى الأخصّ.

الثالثة: الأجزاء المقداريّة، وهي أجزاء الكمّ المتّصل التي لاتكون إلاّ أجزاء بالقوّة. و قدتسمّى أجزاء وهميّة.

الرابعة: الأجزاء التحليليّة، و هي الوجود والماهيّة، في كلّ موجود ذى ماهيّة.

الخامسة: الأجزاء الاعتباريّة، وهي الوجود والعدم في كلّ موجود مركّب من الوجود والعدم، وهي الوجودات المحدودة.

فالأجزاء بأجمعها على ستّة أقسام.

قوله ﷺ: «أنّه بسيط لاجزء له لاعقلاً ولا خارجاً»

وذلک لأنّه قد تبيّن أنّه صرف لاعدم معه ولا ماهيّة له، فليس له الأجزاء الاعتباريّة التي تتحقّق في الموجودات المحدودة المركّبة من الوجود والعدم. ولا الأجزاء التحليليّة، وهي الوجود والماهيّة، ولا الأجزاء المقداريّة، لأنّ المقداركمّ متّصل والكمّ ماهيّة، ولا ماهيّة للواجب. ولا الأجزاء العقليّة بالمعنى الأخصّ، وهي المادّة والصورة العقليّتان، لأنّهما هي المادّة والصوره الخارجيّتان، دخلتا الذهن، والمادّة والصورة الخارجيّتان مختصّتان بالجسم الذي هو ماهيّة من الماهيّات، فما لاماهيّة له لامادّة ولاصورة عقليّتين له. ولا الأجزاء الحدّيّة، وهي الجنس والفصل، لأنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة العقليّتان اخذتا لابشرط، فما لامادّة ولا صورة عقليّتين له فلا جنس ولا فصل له.وقد تبيّن بما ذكرنا أنّه لاجزء خارجيّ له، إذ لامادّة ولا صورة خارجيّة له.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ البساطة بجميع أقسامها الستّة يستنتج من الصرافة. ولذا قال المصنّف ﷺ: «وإلّا خرج عن صرافة الوجود وقد فرض صرفاً، هذا خلف». انتهى.

وقد فرض صرفاً، هذا خلف.

ورابعاً: أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده[٢٩]؛ ولازمه أنّ كلّ صفة من صفاته، وهي جميعاً واجبة، عين الصفة الأُخرى، وهي جميعاً عين الذات المتعالية.[٣٠]

وخامساً: أنّ الوجوب من شؤون الوجود الواجبيّ كالوحدة غير خارج من ذاته[٣١]، وهو تأكّد الوجود[٣٢]،..

٢٩ـ قوله ﷺ: «أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده»

أي: إنّ ما انتزع عنه وجوبه من جميع الجهات ـ حيث إنّ هذا الوجوب هو المبحوث عنه في هذا الفصل ـ هو ما انتزع عنه وجوده.

وذلك لأنّه لوكان غيره فهو إمّا داخل في الذات وإمّا خارج عنها. وعلى الأوّل يلزم تركّب ذاته، وقد مرّ في الأمر السابق أنّه بسيط. وعلى الثاني يلزم كون الذات ناقصة فاقدة بعض مالها من الكمال في نفسها، وقد مرّ في الأمر الأوّل أنّها صرفة لاماهيّة لها ولاعدم معها.

فجميع صفاته عين ذاته. وإذا كانت عين ذاته وهي واحدة، فكلّ منها عين الأُخرى.

٣٠ـ قوله ﷺ: «وهي جميعاً عين الذات المتعالية»

الواو للحال. فتدلّ على أنّه يثبت ويبيّن أوّلاً عينيّة الصفات لذاته المتعالية، ويتفرّع عليه عينيّة كلّ صفة لسائر الصفات. كما مرّ شرحه في التعليقة السابقة.

٣١ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجوب من شؤون الوجود الواجبيّ كالوحدة غير خارج من ذاته»

بل عين ذاته. وذلك لأنّ وجوبه ينتزع عمّا ينتزع عنه وجوده. فكما أنّ وجوده ينتزع من حاقّ ذاته من دون أيّة حيثيّة، تعليليّة أو تقييديّة، فكذلك وجوبه. ومعناه أنّه ضروريّ الوجود من دون أيّ قيد أو شرط. فيناقض مطلق العدم ويطرده، فيمتنع طروّ العدم عليه.

وهذا بخلاف الماهيّات، حيث يكون الوجوب والوحدة خارجين عن ذواتها. فهي إنّما تكون واجبة بحيثيّة تعليليّة وتقييديّة. فلا تناقض العدم لاالعدم المجامع ولا العدم المقابل. وبخلاف وجود الممكن حيث إنّه وجود رابط ليس له حكم في نفسه فهو إنّما يكون واجباً بحيثيّة تعليليّة. فهو وإن كان يناقض العدم المجامع حيث إن الوجود يناقض العدم، لكنّه لايناقض العدم المقابل حيث: إنّه يمكن أن يخلفه العدم بزوال علّته. فشيء من الماهيّة والوجود الإمكانيّ لايمتنع طروّ العدم عليه. بخلاف الوجود الواجب.

٣٢ـ قوله ﷺ: «وهو تأكّد الوجود»

الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له[٣٣]؛ فيمتنع طروّالعدم عليه.[٣٤]

والوجود الإمكانيّ أيضاً وإن كان مناقضاً للعدم مطارداً له، إلّا أنّه لمّا كان رابطاً بالنسبة إلى علّته ـ التي هي الواجب بالذات ـ بلا واسطة أو معها[٣٥]، وهو قائم بها، غير مستقلّ عنها بوجه، لم يكن محكوماً بحكم في نفسه، إلّا بانضمام علّته إليه؛ فهو واجب بإيجاب علّته التي هي الواجب بالذات، يأبى العدم ويطرده بانضمامها إليه.[٣٦]

لايخفى عليك: أنّ الوجوب الذي هو تأكّد الوجود، غير الوجوب المبحوث عنه في هذه المرحلة، أعني ضرورة الوجود المقابل للإمكان والامتناع.

وذلك: لأنّ هذا الوجوب صفة الوجود، ويعبّر عنه باستقلال الوجود وغناه، كما يعبّر عنه بالتأكّد، وذلك الوجوب صفة المفهوم باعتبار نسبته إلى الوجود ويفسّر كما قلنا بضرورة الوجود.

٣٣ـ قوله ﷺ: «مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له»

مطلق العدم يشمل العدم المجامع والعدم المقابل. فهو أعمّ مطلقاً من كلّ منهما.

والعدم المجامع هو عدم الشيء في حدّ ذاته المجامع لوجوده بالعلّة، كجميع الماهيّات حيث إنها في أنفسها معدومة وإن كانت موجودة بعلّتها، فوجودها بالغير كوجوبها، وعدمها بالذات كإمكانها.

والعدم المقابل هو العدم الذي يكون بديل الوجود وخليفته، فهو ليس في مرتبة الوجود وزمانه، بل في مرتبة أخرى أو زمان آخر، كعدم زيد المادّيّ في مرتبة موجودات عالم العقل، أو عدمه في عالم المادّة قبل زمان وجوده.

٣٤ـ قوله ﷺ: «فيمتنع طروّ العدم عليه»

أي: يمتنع عروض العدم له وانعدامه، فإنّه لمّا كان الوجوب من شؤون ذاته من دون أيّ قيد وشرط، والوجوب هو ضرورة الوجود، فهو ضروريّ الوجود ويمتنع عليه العدم.

٣٥ـ قوله ﷺ: «بلاواسطة أو معها»

تكلّم بما يقتضيه النظر البدوي، وأمّا مقتضي النظر الدقيق فهو أنّ الكلّ معلول له تعالى وهو فاعل لها ومؤثّر فيها بلاواسطة، كما يصرّح ﷺ بذلك في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٣٦ـ قوله ﷺ: «يأبى العدم ويطرده بانضمامها إليه»

فلايمتنع طروّ العدم عليه، بل ينعدم بعدم انضمام علّته إليه.

الفصل الخامس

الشيء ما لم يجب لم يوجد[1]، وفيه بطلان القول بالأولويّة

قد تقدّم أنّ الماهيّة في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي[2]، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيءٍ

١ـ قوله ﷺ: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»

لايخفى عليك: أنّ المراد بالشيء في موضوع هذه القاعدة هو الممكن فهذا الفصل كالفصلين اللاحقين له يبحث فيه عن أحكام الممكن وخواصّه.

٢ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم أنّ الماهيّة في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي»

لايخفى عليك: أنّه لاموقع ههنا للاستناد إلى هذه القاعدة لأنّ الكلام هنا في اتّصاف الماهيّة بالوجود أو العدم في الخارج وإن كان كلّ من الوجود أو العدم خارجاً عن ذات الماهيّة وذاتيّاتها. ومعنى قولنا: «الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي» أنّها لم يؤخذ في حدّها غير ذاتها ومقوّماتها. ولا ينافي ذلك كونها بنفسها معدومة في الخارج بعدم زائد على ذاتها. فالماهيّة من حيث هي معدومة وإن لم يكن العدم مأخوذاً في حدّها فهو نظير ما مرّ في الفصل الأوّل من هذه المرحلة من أنّ فرض الماهيّة من حيث هي يكفي في اتّصافها بالإمكان وإن لم يكن الإمكان مأخوذاً في حدّها. قال ﷺ في الفصل الثاني من المرحلة الأولى: «فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلّا هي لاموجودة ولا لامعدومة، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار ـ ومعناه أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها ـ لاينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها.» انتهى. وقال ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من بداية الحكمة: «الماهيّة وإن كانت خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبّسها بأحدهما إلى مرجّح، لكن عدم مرجّح الوجود وعلّته كاف في كونها معدومة. وبعبارة أخرى: خلوّها في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنّما هو بحسب الحمل الأوّليّ، وهو لاينافي اتّصافها بالعدم حينئذ بالحمل الشائع.» انتهى.

آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيليّاً، وهو الإمكان؛ فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يرتاب العقل في أنّ تلبّسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها، لمكان استواء النسبة، ولا أنّه يحصل من غير سبب[٣]، بل يتوقّف على أمر وراء الماهيّة يخرجها من حدّ الاستواء، ويرجّح لها الوجود أو العدم، وهو العلّة.

وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلّا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنّها لِمَ صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتمّ من العلّة إيجاد إلّا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.

والقول في علّة العدم، وإعطائها الامتناعَ للمعلول، نظير القول في علّة الوجود وإعطائها الوجوب.[٤]

↲ فكان الأولى أن يقول: لاريب أنّ الماهيّة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم لأنّها ممكنة مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم، فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل الأوّل.

٣ـ قوله ﷺ: «ولا أنّه يحصل من غير سبب»

فإنّه ممّا يحيله العقل الصريح. كما سيصرّح ﷺ بذلك في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة. وسيأتي في الفصل التالي قوله: «وأمّا تجويز اتّصافه بأحدهما لالنفسه ولا لأمر وراء نفسه، فخروج عن الفطرة الإنسانيّة.» انتهى.

والأولى أن تقول: إنّ تلبّسها بالوجود إمّا أن لايكون بغيرها أو يكون بغيرها أي بسبب خارج. والأوّل، وهو أعمّ من كون وجودها بلاسبب أو كونها بسبب ذاتها، يستلزم عدم كونها ممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. وهذا خلف. والثاني هو المطلوب.

وبعبارة أخرى: تلبّس الماهيّة بالوجود، إن كان بسبب أمر خارج، فهو المطلوب. وإلّا استلزم صيرورتها ضروريّة الوجود في نفسها وهي ممكنة؛ وهو الانقلاب المحال. بيان الملازمة الثانية: أنّ الماهيّة الموجودة ضروريّة الوجود. فلو لم تكن هذه الضرورة مستندة إلى غيرها ولم تكن واجبة بالغير، كانت الضرورة ثابتة لها في حدّ نفسها وكانت واجبة بذاتها.

٤ـ قوله ﷺ: «نظير القول في علّة الوجود وإعطائها الوجوب»

إنّما عدّه نظيراً لا مثلاً، لأنّ عليّة العدم ومعلوليّته اعتباريّ، بخلاف الوجود.

فعلّة الوجود لا تتمّ علّةً[٥] إلّا إذا صارت موجبة، وعلّة العدم لا تتمّ علّة إلّا إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها؛ فالشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم.

وأمّا قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلّة على الإطلاق موجَبة ـ بفتح الجيم ـ غير مختارة[٦]، فيلزم كون الواجب تعالى موجَباً في فعله غير مختار، وهو محال.

فيدفعه: أنّ هذا الوجوب الذي يتلبّس به المعلول وجوب غيريّ، ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعدّاه[٧]؛...

٥ـ قوله ﷺ: «لاتتمّ علّة»

أي: لاتكون علّة تامّة. والمفروض كون العلّة تامّة.

٦ـ قوله ﷺ: «يستلزم كون العلّة على الإطلاق موجَبة ـ بفتح الجيم ـ غير مختارة»

بيان الاستلزام على مذاقهم هو: أنّ الفاعل المختار هو ما يصحّ منه الفعل والترک، فيستوي نسبة الفاعل المختار إلى الفعل والترک، ويقابله الفاعل الموجَب، وهو ما أُوجب عليه الفعل فلا يجوز منه الترک، فإن تمّ وجوب وجود المعلول بسبب وجود العلّة استلزم كون نسبة كلّ معلول إلى علّته هي نسبة الوجوب، وهو معنى كون العلّة موجَبة غير مختارة.

ودفعه المصنّف ﷺ في مواضع من هذالكتاب وكذا في مواضع من بداية الحكمة بأنّ الوجوب الحاصل أثر العلّة، فيمتنع أن يؤثّر في العلّة ويجعلها موجَبة. وتوضيحه على ما قرّره شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ هو أنّ الفاعل الموجب هو ما أُوجب عليه الفعل، ووجوب وجود المعلول بالعلّة يستلزم كون العلّة يجب منه الفعل. وما أبعد بين قولنا: أُوجب عليه الفعل وقولنا: وجب منه الفعل؛ فإنّ الوجوب إذا كان أثراً من العلّة ومعلولالها امتنع أن يؤثّر في علّتها ويجعلها موجَبة، هذا.

ولک أن تقول: إنّ الفاعل المختار يستوي نسبته إلى الفعل والترک بالنظر إلى ذاته، وأمّا إذا اختار أحدهما فإنّه يجب. وبعبارة أُخرى استواء النسبة والإمكان إنّما هو بالنسبة إلى الفاعل بما أنّه فاعل، وأمّا بالنسبه إلى العلّة التامّة التي هي محلّ الكلام فالمعلول واجب.

قوله ﷺ: «يستلزم كون العلّة على الإطلاق موجَبة»

أي: يستلزم كون جميع العلل موجَبة مع أنّ العلّة تنقسم إلى مختار و موجَب، وليس كلّ علّة موجَباً.

٧ـ قوله ﷺ: «ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لايتعدّاه»

ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علّته[٨]، وهو مترتّب عليه، متأخّر عنه، قائم به.

وقد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولويّة على أقسامها[٩]. توضيحه: أن قوماً من المتكلّمين ـ زعماً منهم أنّ القول باتّصاف الممكن بالوجوب في ترجّح أحد جانبَي الوجود والعدم له[١٠]، يستلزم كون الواجب في مبدئيّته للايجاد فاعلاً موجَباً، بفتح الجيم، تعالىٰ عن ذلك وتقدّس ـ ذهبوا إلى أنّ ترجّح أحد الجانبين له ـ بخروج الماهيّة عن حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين، بكون الوجود أولىٰ له[١١]، أو العدم أولىٰ له، من دون أن يبلغ أحد الجانبين ـ

أي: كما أنّ وجوده معلول، كذلك وجوبه. فالوجوب أثر العلّة، فيمتنع أن يرجع فيجعل العلّة موجَبة.

٨ـ قوله ﷺ: «ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علّته»

المراد بالمعلول هو الوجوب المنتزع من وجود المعلول.

٩ـ قوله ﷺ: «وقد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولويّة على أقسامها»

فيه: أنّ التي مرّ الكلام عن بطلانها إنّما هي الأولويّة الكافية، ذاتيّة أو غير ذاتيّة، وأمّا غير الكافية فحيث لاتكفي في تحقّق المعلول فلايوجد بها المعلول حتّى يمكن الرّد عليها بأنّه لاينقطع بها السؤال: لم صارت الماهيّة موجودة مع جواز العدم لها؟

ولعلّه اتّكل في بطلان الأولويّة الذاتيّة بما جاء في صدر الفصل من أنّ الماهيّة في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي، لاموجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر. ويشهد له قوله ﷺ في بداية الحكمة في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة: «والأولويّة بأقسامها باطلة. أمّا الأولوية الذاتيّة فلأنّ الماهيّة قبل الوجود باطلة الذات لاشيئيّة لها حتّى تقتضي أولويّة الوجود كافية أو غير كافية. وبعبارة اخرى: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لاموجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر.» انتهى.

ولكن يبقى بعدُ الكلام في بطلان الأولويّة الغيريّة غير الكافية. ويبدو أن لامانع من القول بها والالتزام بأنّ الماهيّة تصير أولى بالوجود عند حصول بعض أجزاء العلّة التامّة أو أكثرها.

١٠ـ قوله ﷺ: «أنّ القول باتّصاف الممكن بالوجوب في ترجّح أحد جانبي الوجود والعدم له»

أي: بالضرورة، وهي ضرورة الوجود فيما إذا ترجّح جانب الوجود بالعلّة، وضرورة العدم فيما إذا ترجّح جانب العدم. وإنّما حملنا الوجوب على هذا المعنى لمكان قوله ﷺ: «في ترجّح أحد جانبي الوجود والعدم له».

١١ـ قوله ﷺ: «بكون الوجود أولى له»

فيخرج به من حدّ الإمكان. فقد ترجّح الموجود من الماهيّات بكون الوجود أولىٰ له، من غير وجوب؛ والمعدوم منها بكون العدم أولىٰ له، من غير وجوب.

وقد قسموا الأولويّة إلى ذاتيّة [١٢]، تقتضيها الماهيّة بذاتها، أو لا تنفكّ عنها [١٣]؛ وغير ذاتيّة [١٤]، تفيدها العلّة الخارجة. وكلّ من القسمين إمّا كافية في وقوع المعلول، وإمّا غير كافية.

ونقل عن بعض القدماء أنّهم اعتبروا أولويّة الوجود في بعض الموجودات، وأثرها أكثريّة الوجود، أو شدّته وقوّته، أو كونه أقلّ شرطاً للوقوع؛ واعتبروا أولويّة العدم في بعض آخر، وأثره أقلّيّة الوجود، أو ضعفه، أو كونه أكثر شرطاً للوقوع.

خبر «أنّ».

١٢ـ قوله ﴿ره﴾: «وقد قسموا الأولويّة إلى ذاتيّة»

الذين مرّ ذكرهم من المتكلّمين قائلون بالأولويّة الغيريّة الكافية عند وجود العلّة التامّة. والقائلون بالأقوال الثلاثة الآتية يعتقدون بالأولويّة الذاتيّة غير الكافية. ولعلّ المتكلّمين المذكورين هم القائلون بالأولويّة الغيريّة غير الكافية عند وجود العلّة الناقصة، كما يلوح من بعض كلماتهم. ولكن لاقائل بينهم بالأولويّة الذاتيّة الكافية، وإلّا لانسدّ باب إثبات الصانع صرّح بذلك في هامش غرر الفرائد ص ٧٥.

١٣ـ قوله ﴿ره﴾: «أو لاتنفكّ عنها»

إشارة إلى التفسير المحكيّ عن المحقّق الدّاماد. قال في شوارق الإلهام ص ٩٢: «ثمّ إنّ سيّد المدقّقين أخذ الأولويّة الذاتيّة على وجه آخر، وهو أنّه كما أنّ الواجب والممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس إليه نفسه، لاما يقتضي ذاته وجوب أحدهما، كذلك يقول الخصم: إنّ الممكن موجود لأنّ الوجود أولى وأليق به بالنظر إلى ذاته من العدم في نفس الأمر، من غير أن يكون هناك علّيّة واقتضاء من الذات. وحينئذ لايمكن إبطال هذا الاحتمال بالدلايل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلّيّة ...» انتهى.

١٤ـ قوله ﴿ره﴾: «وغير ذاتيّة»

تسمّى الأولويّة الخارجيّة، فراجع المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من تجريد العقائد للمحقّق الطوسي﴿ره﴾.

ونقل عن بعضهم اعتبارها في طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط.[15]

ونقل عن بعضهم اعتبار أولويّة العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة، لكون العدم أسهل وقوعاً.[١٦]

هذه أقوالهم على اختلافها. وقد بان بما تقدّم فساد القول بالأولويّة من أصلها، فإنّ حصول الأولويّة في أحد جانِبَي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر؛ والسؤال في تعيّن الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر على حاله، وإن ذهبت الأولويّات

١٥ـ قوله ﷺ: «ونقل عن بعضهم اعتبارها في طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط»

قال في الشوارق ص ٩١ ـ بعد ما صرّح بأنّ مراد هذا البعض والبعض الآتي من الأولويّة، هي الألوية الذاتيّة ـ : «إنّ الظاهر أنّ مراده هي الأولويّة غير الكافية» انتهى.

وأقول: الظاهر أنّ مراد القائلين بالقول الأوّل أيضاً هي الأولويّة الذاتيّة، كما صرّح بذلك صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ١، ص ٢٠٣ و ٢٠٤. وعلى هذا فالأقوال الثلاثة المنقولة عن القدماء هنا بأجمعها مثبتة للأولويّة الذاتيّة، بينما القول الأوّل الذي سبق آنفاً حكايته عن قوم من المتكلّمين كان مثبتاً للأولويّة الغيريّة.

وأيضاً الأولويّة في القول الأوّل أولويّة كافية. والظاهر أنّ مراد القائلين بالأولويّة الذاتيّة هي الأولويّة غير الكافية. وإلّا استلزم إنكار حاجة الممكن ذي الأولويّة إلى علّة، وهو منهم بعيد.

قوله ﷺ: «بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط»

وهي الأمور التدريجيّة غير القارّة. قال في شوارق الإلهام ص ٩٠:

«وقيل: العدم أولى بالأعراض السيّالة، كالحركة، والزمان، والصوت، وصفاتها؛ بدليل امتناع البقاء عليها.» انتهى.

١٦ـ قوله ﷺ: «ونقل عن بعضهم اعتبار أولويّة العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة، لكون العدم أسهل وقوعاً»

قال في شوارق الإلهام ص ٩٠: «وقيل: العدم أولى بالممكن مطلقاً، إمّا لتوهّم عدم الحاجة في حصول العدم إلى سبب؛ وإمّا لأنّ الحاجة في طرف العدم أقلّ، لحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلّة التامّة للوجود، فهو أسهل وقوعاً، والحاجة في طرف الوجود إنّما هي إلى تحقّق جميعها.» انتهى.

إلى غير النهاية[١٧]؛ حتّى ينتهي إلى ما يتعيّن به الطرف الأولى، وينقطع به جواز الطرف الآخر، وهو الوجوب.

على أنّ في القول بالأولويّة إبطالاً لضرورة توقّف الماهيّات الممكنة في وجودها وعدمها على علّة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولويّة للجانب الآخر وحضور علّته التامّة. وقد تقدّم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علّته حينئذ[١٨]، فهو في وقوعه لا يتوقّف على علّة، هذا خلف.

ولهم في ردّ هذه الأقوال وجوه أُخَر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن ايرادها بعد ظهور الحال بما تقدّم.

وأمّا حديث استلزام الوجوب الغيريّ ـ أعني وجوبَ المعلول بالعلّة ـ لكون العلّة موجَبة ـ بفتح الجيم ـ فواضح الفساد، كما تقدّم؛ لأنّ هذا الوجوب انتزاع عقليّ عن وجود المعلول، غير زائد على وجوده، والمعلول بتمام حقيقته أمر متفرّع على علّته، قائم الذات بها، متأخّر عنها؛ وما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثّر في العلّة، ويفعل فيها.[١٩]

١٧ـ قوله ﷺ: «وإن ذهبت الأولويّات إلى غير النهاية»

أي: وإن ذهبت عدد الأولويّات إلى غير النهاية، بأن تكون للممكن أولويّة من ناحية ذاته وأولويّة من ناحية وجود علّته المادّيّة وأولويّة من ناحية علّته الفاعليّة وأولويّات كثيرة من ناحية معدّاته، بأن تحصل له أولويّة من وجود كلّ من المعدّات وأولويّة من ناحية وجود شرائطه حتّى تكون هناك أولويّات لانهاية لها.

فالمراد من الأولويّات أولويّات عرضية كلّها أولويّة لوجود الممكن أو عدمه بالمباشرة، وليس المراد بها الأولويّات الطوليّة المتصاعدة بأن يكون هناك أولويّة لوجود الممكن مثلاً، من ناحيه علّته التامّة، ثمّ يكون علّته التامّة موجودة بأولويّة أخرى حصلت لها من ناحية علّتها، وهكذا.

١٨ـ قوله ﷺ: «وقد تقدّم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علّته حينئذ»

إذ مع تحقّق علّة الطرف الراجح وكون علّة الطرف المرجوح نقيض علّة الطرف الراجح ـ فإنّ علّة الوجود هو وجود العلّة التامّة وعلّة العدم هو عدمها ـ يكون تحقّق علّة الطرف المرجوح مستلزماً لاجتماع النقيضين.

١٩ـ قوله ﷺ: «وما شأنه هذا لايعقل أن يؤثّر في العلّة، ويفعل فيها»

ومن فروع هذه المسألة أنّ القضايا التي جهتها الأولويّة ليست ببرهانيّة[٢٠]، إذ لا جهة إلّا الضرورة والإمكان[٢١]، اللّهمّ إلّا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك.[٢٢]

تنبيه:

ما مرّ من وجوب الوجود للماهيّة وجوب بالغير، سابق على وجودها، منتزع عنه.[٢٣]

ستجيء أيضاً هذه الفقرة في خاتمة الفصل الرابع عشر من المرحلة التاسعة، مع اختلاف يسير.

٢٠ـ قوله ﷺ: «أنّ القضايا التي جهتها الأولويّة ليست ببرهانيّة»

لأنّ الأولويّة كما تبيّن في هذا الفصل مقابلة للضرورة. والقضايا التي جهتها الأولويّة لمّا كانت غير ضروريّة فهي ممكنة، إذ لاجهة إلّا الضرورة والإمكان، وإذا كانت ممكنة فليست ببرهانيّة، إذ من شرائط مقدّمات البرهان أن تكون ضروريّة. كما أنّ نتيجته أيضاً ضروريّة.

قوله ﷺ: «ليست ببرهانيّة»

أي: لاارتباط لها بالبرهان، فلاتكون من مقدّماته ولا من نتائجه.

٢١ـ قوله ﷺ: «إذ لاجهة إلّا الضرورة والإمكان»

لايخفى عليك أوّلاً: أنّ مراده من الجهة هي المادّة كما مرّ في نظائره.

وثانياً: أنّ الضرورة هنا أعمّ من كلّ من ضرورة الوجود وهو الوجوب وضرورة العدم وهو الامتناع، وبذلك صحّ الحصر.

والقائل بالأولويّة كما ينكر ضرورة وجود المعلول بوجود علّته التامّة ينكر ضرورة عدمه بعدمها.

٢٢ـ قوله ﷺ: «اللّهمّ إلّا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك»

أي: يرجع معنى الأولويّة في القضايا التي جهتها الأولويّة.

قوله ﷺ: «اللّهمّ إلّا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك»

فإنّ التشكيك على أنواع: كالتشكيك بالأشدّيّة والأضعفيّة والأكثريّة والأقلّيّة والأقدميّة وعدمها. ومنها التشكيك بالأولويّة وعدمها، كما تقول: «ألله تعالى موجود بالأولويّة» حيث إنّه الوجود المتأكّد الشديد المستقلّ الذي يكون سائر الموجودات موجودة به متقوّمة بوجوده، والأولويّة بهذا المعنى لاتنافي الضرورة، فالقضايا التي قيّدت بالأولويّة بهذا المعنى برهانيّة إذا كانت ضروريّة. ولا يخفى أنّ المراد بالتشكيك هنا التشكيك المنطقيّ.

٢٣ـ قوله ﷺ: «سابق على وجودها منتزع عنه»

وهناك وجوب آخر لاحق، يلحق الماهيّة الموجودة، ويسمّى الضرورة بشرط المحمول؛ وذلك أنّه لو أمكن للماهيّة المتلبّسة بالوجود، ما دامت متلبّسة، أن يطرءها العدم الذي يقابله ويطرده، لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محال؛ ولازمه استحالة انفكاك الوجود عنها ما دام التلبّس ومن حيثه؛ وذلك وجوب الوجود من هذه الحيثيّة. ونظير البيان يجري في الامتناع اللاحق للماهيّة المعدومة. فالماهيّة الموجودة محفوفة بوجوبين، والماهيّة المعدومة محفوفة بامتناعين.

وليُعلم أنّ هذا الوجوب اللّاحق وجوب بالغير، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير؛ وذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهيّة من حيث اتّصاف الماهيّة به[٢٤]، كما أنّ الوجوب السابق منتزع منه من حيث انتسابه إلى العلّة الفيّاضة له.

أي: منتزع عن وجودها، كما يصرّح ﷺ به بعد أسطر بقوله: «كما أنّ الوجوب السابق منتزع منه» انتهى. وذلك لأنّ العقل إذا نسب وجود الماهيّة إلى العلّة الفيّاضة يرى أنّه واجب في مقابل من يقول إنّه أولى.

ولكن الحقّ أنّ الوجوب المنتزع عن وجود الماهيّة ليس إلّا الوجوب اللّاحق. وأمّا الوجوب السابق، فهو منتزع عن الماهيّة الملحوظة منسوبة إلى وجود العلّة الفيّاضة لها؛ فإنّها تجب، أي تكون ضروريّ الوجود عند ذلك. كما أنّها تنتزع عنها الإمكان حين تلاحظ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها؛ وذلك لأنّ الوجوب السابق على الوجود لايمكن انتزاعه عن الوجود المتأخّر عنه. فالحقّ أنّ الوجوب السابق منتزع عن الماهيّة بحيثيّة تعليليّة، كما أنّ الوجوب اللاحق منتزع عنها بحيثيّة تقييديّة. كما ذهب إليه شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة.

وشيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ أيضاً مخالف لما ذكره المصنّف ﷺ ولكنه ـ دام ظلّه ـ يقول: إنّ هذا الوجوب منتزع من وجود العلّة، وهو وصف لها بالذات، ويتّصف به المعلول من باب الوصف بحال المتعلّق. وهو مختار الرازي في المباحث المشرقيّة أيضاً.

٢٤ـ قوله ﷺ: «ذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهيّة من حيث اتّصاف الماهيّة به»

وإذا كان وجود الماهيّة غيريّاً، كان وجوبها المنتزع عنه أيضاً غيريّاً، وهو واضح.

الفصل السّادس
في حاجة الممكن إلى العلّة، وأنّ علّة حاجته إلى العلّة[1] هو الإمكان، دون الحدوث[2]

حاجة الممكن ـ أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم[3] ـ إلى أمر وراء ماهيّته[4]، من الضروريّات الأوّليّة، الّتي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها[5]؛ فإنّا إذا تصوّرنا الماهيّة بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وتوقّف

١ـ قوله ﷺ: «وأنّ علّة حاجته إلى العلّة»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «يعنون بالعلّة الجهة الّتي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج إلى العلّة.» انتهى. وبعبارة أخرى: المراد من العلّة هي العلّة بحسب التحليل العقليّ.

٢ـ قوله ﷺ: «دون الحدوث»

المراد من الحدوث هنا هو الحدوث الزمانيّ، فإنّه الذي يراه الخصم علّة للحاجة، كما سيصرّح به المصنّف ﷺ في طيّ هذا الفصل.

٣ـ قوله ﷺ: «حاجة الممكن أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم»

بيان آخر لما مرّ في صدر الفصل السابق.

٤ـ قوله ﷺ: «إلى أمر وراء ماهيّته»

متعلّق بحاجة الممكن.

٥ـ قوله ﷺ: «لايتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها»

يعني الموضوع حالكونه موضوعاً، والمحمول حالكونه محمولاً. فلايتمّ إلّا بتصوّر النسبة أيضاً.

هكذا فسّرنا العبارة، لأنّ الضروريّة الأوّليّة إنّما يحصل التصديق بها بعد تصوّر جميع أجزاء ☜

ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمر وراء الماهيّة، لم نلبث دون أن نصدّق به. فاتّصاف الممكن بأحد الوصفين ـ أعني الوجود والعدم ـ متوقّف على أمر وراء نفسه ـ ونسمّيه العلّة ـ لا يرتاب فيه عقل سليم. وأمّا تجويز اتّصافه[6] ـ وهو ممكن مستوي النسبة إلى الطرفين ـ بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه، فخروج عن الفطرة الإنسانيّة.

وهل علّة حاجته إلى العلّة هو الإمكان، أو الحدوث؟[7] قال جمع من المتكلّمين بالثّاني. والحقّ هو الأوّل، وبه قالت الحكماء.

واستدلّوا عليه بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم[8]، وهاتان ضرورتان بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنا عن العلّة والسبب[9]؛ والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه، وإن شئت فقل: هو ترتّب إحدى

القضيّة، من الموضوع والمحمول والنسبة، وأمّا مجرّد تصوّر ذات الموضوع وذات المحمول، فلا يكفي في حصول التصديق.

٦ـ قوله ﷺ: «وأمّا تجويز اتّصافه»

قدمرّ في بعض تعاليقنا على صدر الفصل السابق أنّ الأولى تثنية الشقوق، لاتثليثها كما ارتكبه المصنّف ﷺ.

٧ـ قوله ﷺ: «هل علّة حاجته إلى العلّة هو الإمكان، أو الحدوث؟»

أي: هو الإمكان وحده أو الحدوث مع الإمكان، كما سيتبيّن.

٨ـ قوله ﷺ: «الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم»

وقدمرّ بيان ذلك في تنبيه الفصل السابق.

٩ـ قوله ﷺ: «والضرورة مناط الغنا عن العلّة والسبب»

فإن كانت ضرورة ذاتيّة، كانت مناط الغنى الذاتيّ. وإن كانت ضرورة غيريّة، فهي مناط الغنى الغيريّ، بمعنى ارتفاع الحاجة بسبب الغير، أي إنّ الموجود بما هو موجود لايحتاج إلى موجوديّة أخرى تطرأ عليه، كما سيصرّح ﷺ به عن قريب.

قوله ﷺ: «والضرورة مناط الغنا عن العلّة والسبب»

فإنّه إذا كان شيء ضروريّ الوجود، لم يحتج إلى علّة، لالوجوده ـ لأنّه حاصل، وتحصيل الحاصل محال ـ ولا لعدمه، لأنّه ممتنع ولا يقبل أن يكون أثراً للعلّة؛ وإذا كان ضروريّ العدم فكذلك بالنسبة إلى عدمه ووجوده.

الضرورتين على الأُخرىٰ، والضرورة كما عرفت مناط الغنا عن السبب. فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها[١٠]، لم يرتفع الغنا، ولم تتحقّق الحاجة، ولا تتحقّق الحاجة إلّا بعلّتها، وليس لها إلّا الإمكان.[١١]

حجّة أُخرى: الحدوث ـ وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم ـ صفة الوجود الخاصّ[١٢]، فهو مسبوق بوجود المعلول، لتقدّم الموصوف على الصّفة؛ والوجود مسبوق بـإيجاد العـلّة[١٣]؛ والإيجاد مسبوق بوجوب المعلول؛ ووجوبه مسبوق بإيجاب العلّة، على ما تقدّم[١٤]؛ وإيجاب

١٠ـ قوله ﷺ: «فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها»

أي: ما لم تعتبر الماهيّة من حيث هي ـ مع قطع النظر عن الوجود والعدم ـ وهي الماهيّة في حال لاضرورة لوجودها ولا لعدمها، وهو الإمكان.

١١ـ قوله ﷺ: «وليس لها إلّا الإمكان»

أي: لايصلح للعلّة إلّا الإمكان. ويحتمل رجوع الضمير إلى الحاجة، أي وليس سبب الحاجة إلّا الإمكان.

والدليل على أن ليس لها إلّا الإمكان. هو أنّ الضرورة ـ سواء كانت ضرورة الوجود، أم ضرورة العدم ـ مناط الغنا، فالحاجة لاتتحقّق إلّا مع سلب الضرورتين، وهو الإمكان.

١٢ـ قوله ﷺ: «حجّة أُخرى: الحدوث ـ وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ـ صفة الوجود الخاصّ»

ردّها صدرالمتألّهين‏ﷺ بالمعارضة بأنّ الإمكان أيضاً لازم الماهيّة فهو مسبوق بـالماهيّة، والماهيّة مسبوقة بالوجود، فإنّها حدّ الوجود، والوجود مسبوق بالايجاد إلى آخر ما ذكر. فلو كان الإمكان علّة للحاجة، لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب أكثر.

ثمّ ذهب هوﷺ إلى القول بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان الوجوديّ، بمعنى الفقر.

ولكن لو صحّت الحجّة لجرت في الإمكان الفقريّ أيضاً، لأنّ الإمكان الفقريّ ـ وهو الفقر ـ من صفات الوجود، فهو مسبوق بالوجود، والوجود مسبوق بالايجاد، إلى آخر ما ذكر. فلو كـان الإمكان الفقريّ علّة للحاجة لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب، مثل ما لو كان الحدوث علّة.

١٣ـ قوله ﷺ: «والوجود مسبوق بإيجاد العلّة»

اللام للعهد، أي وجود المعلول.

١٤ـ قوله ﷺ: «على ما تقدّم»

فكون الوجود مسبوقاً بالايجاد قدمرّ في صدر هذا الفصل وكذا الفصل السابق. والآخران قد

العلّة مسبوق بحاجة المعلول[15]؛ وحاجة المعلول مسبوقة بإمكانه، إذ لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً وإمّا ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنا عن العلّة. فلو كان الحدوث علّة للحاجة ـ والعلّة متقدّمة على معلولها بالضرورة ـ لكان متقدّماً على نفسه بمراتب[16]، وهو محال. فالعلّة هي الإمكان[17] إذ لا يسبقها ممّا يصلح للعلّيّة غيره[18]، والحاجة تدور معه وجوداً وعدماً.

والحجّة تنفي كون الحدوث ممّا يتوقّف عليه الحاجة بجميع احتمالاته[19]، من كون الحدوث علّةً وحده[20]، ....

↩ مرّا في الفصل السابق.

١٥ـ قوله ﷺ: «وإيجاب العلّة مسبوق بحاجة المعلول»

إذ لو لم يحتج المعلول إلى الايجاب، لم يكن معنى لإعطاء العلّة. فإنّ الإعطاء إنّما يمكن بالنسبة إلى ما يحتاج إليه الآخذ. إذ لو كان غنياً عنه، كان الإعطاء تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

١٦ـ قوله ﷺ: «لكان متقدّماً على نفسه بمراتب»

أي: بمراتب ستّ، لأنّه يصير متقدّماً على الحاجة المتقدّمة على الايجاب المتقدّم على الوجوب المتقدّم على الايجاد المتقدّم على الوجود المتقدّم على الحدوث.

١٧ـ قوله ﷺ: «فالعلّة هي الإمكان»

كلّ من تعريف الخبر وإتيان ضمير الفصل يفيد الحصر. أي لاعلّة إلّا الإمكان.

١٨ـ قوله ﷺ: «إذ لايسبقها ممّا يصلح للعلّيّة غيره»

أي: لايسبق الحاجة.

١٩ـ قوله ﷺ: «بجميع احتمالاته»

الاحتمالات التي ذكرها هنا خمسة، كما أنّ ما ذكره في بداية الحكمة خمسة أيضاً. إلّا أنّه لم يذكر في البداية الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المذكورة هنا، لكنّه ﷺ ذكر هناك احتمال كون الحدوث علّة وعدم الإمكان مانعاً، ولم يذكره هنا.

فالحقّ أنّ الاحتمالات ستّة، هي الاحتمالات الخمسة المذكورة هنا، مع احتمال كون الحدوث علّة وعدم الإمكان مانعاً؛ وهو عكس الاحتمال الخامس.

٢٠ـ قوله ﷺ: «من كون الحدوث علّة وحده»

أي: كونه مقتضياً هو علّة تامّة.

وكون العلّة هو الإمكان والحدوث جميعاً[٢١]، وكون الحدوث علّة والإمكان شرطاً، وكون الإمكان علّةً والحدوث شرطاً، أو عدم الحدوث مانعاً.

وقد استدلّوا على نفي علّيّة الإمكان وحده للحاجة[٢٢] بأنّه لو كان علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان من دون الحدوث، جاز أن يوجَد القديم الزمانيّ[٢٣] ـ وهو الذي لا يسبقه عدم زمانيّ ـ وهو محال[٢٤]، فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود. فدوام الوجود يغنيه عن العلّة.

ويدفعه أنّ موضوع الحاجة هو الماهيّة بما أنّها ممكنة، دون الماهيّة بما أنّها موجودة؛ والماهيّة بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم، كما أنّها محفوظة مع غيره؛ فالماهيّة القديمة الوجود تحتاج إلى العلّة بما هي ممكنة، كالماهيّة الحادثة الوجود، والوجود الدائم مفاض عليها كالوجود الحادث. وأمّا الماهيّة الموجودة بما أنّها موجودة، فلها الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنا عن العلّة، بمعنى أنّ الموجود بما أنّه موجود[٢٥] لا يحتاج إلى موجوديّة أُخرىٰ تطرء عليه.

٢١ـ قوله ﷺ: «وكون العلّة هو الإمكان والحدوث جميعاً»

أي: كون المقتضي الذي هو علّة تامّة مجموعها، فيكون كلّ منهما جزء المقتضي.

٢٢ـ قوله ﷺ: «وقد استدلّوا على نفي علّيّة الإمكان وحده للحاجة»

التقييد بالوحدة للإشارة إلى أنّ المتكلّمين يعترفون بدخالة الإمكان في الاحتياج، لأنّه لو لم يكن الشيء ممكناً لكان إما واجباً أو ممتنعاً. وشيء منهما لايحتاج إلى العلّة. إلّا أنّهم يعتقدون بأنّه لابدّ في احتياج الممكن إلى العلّة من حدوثه زماناً أيضاً.

٢٣ـ قوله ﷺ: «جاز أن يوجَد القديم الزمانيّ»

يوجَد مضارع مجهول من الايجاد، لامن الوجود. أي لو كان الإمكان علّة الحاجة، كان معناه أنّ الممكن محتاج إلى العلّة سواء كان حادثاً أم قديماً. فيلزم جواز إيجاد معلول هو قديم زمانيّ.

٢٤ـ قوله ﷺ: «وهو محال»

أي: إيجاد القديم الزمانيّ محال. فالضمير يرجع إلى الايجاد المفهوم من قوله «يوجَد».

٢٥ـ قوله ﷺ: «أنّ الموجود بما أنّه موجود»

في بعض النسخ: «أنّ الموجود بما أنّها موجودة»، والصحيح ما أثبتناه.

على أنّ مرادهم من الحدوث الذي اشترطوه في الحاجة، الحدوث الزمانيّ، الذي هو كون الوجود مسبوقاً بعدم زمانيّ؛ فما ذكروه منتقض بنفس الزمان، إذ لا معنى لكون الزمان مسبوقاً بعدم زمانيّ.[٢٦]

مضافاً إلى أنّ إثبات الزّمان قبل كلّ ماهيّة إمكانيّة، إثبات للحركة[٢٧] الراسمة للزمان؛ وفيه إثبات متحرّك تقوم به الحركة؛ وفيه إثبات الجسم المتحرّك والمادّة والصورة؛ فكلّما فرض وجود لماهيّة ممكنة، كانت قبله قطعة زمان؛ وكلّما فرضت قطعة زمان، كان عندها ماهيّة ممكنة[٢٨]؛ فالزمان لا يسبقه عدم زمانيّ.

وأجاب بعضهم عن النقض بأنّ الزمان أمر اعتباريّ وهميّ، لا بأس بنسبة القدم إليه، إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

وفيه أنّه هدم لما بَنَوه، من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزمانيّ، إذ الحادث والقديم عليه واحد.

٢٦ـ قوله ﷺ: «إذ لامعنى لكون الزمان مسبوقاً بعدم زمانيّ»

لاستلزامه وجود الزمان حال عدمه، وهو اجتماع للنقيضين. قال ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من بداية الحكمة: «ويقابله [الحدوث الزمانيّ] القدم الزمانيّ، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزمانيّ. كمطلق الزمان، الذي لايتقدّمه زمان ولا زمانيّ، وإلّا ثبت الزمان من حيث انتفى. هذا خلف.» انتهى.

٢٧ـ قوله ﷺ: «مضافاً إلى أنّ إثبات الزمان قبل كلّ ماهيّة إمكانيّة إثبات للحركة»

حاصله: أنّه على القول بكون ملاك الحاجة هو الحدوث لايبقى وجه لحدوث الزمان زماناً، لأنّ كلّ ماهيّة إمكانيّة عليه مسبوقة بزمان، والزمان مقدار الحركة، والحركة خروج من القوّة إلى الفعل، والقوّة من شؤون المادّة، ولا مادّة بدون الصورة، والمركّب من المادّة والصورة هو الجسم؛ فكلّما كان هناك زمان كان هناك مادّة وصورة وجسم، وهي لكونها ممكنة مسبوقة بزمان، وهكذا، ولا ينتهي إلى مبدء، فلا يتحقّق للزمان مبدء فلا يعقل أن يكون حادثاً زمانيّاً.

فقوله ﷺ: «مضافاً إلى ...» وجه آخر لاستحالة كون الزمان حادثاً زمانيّاً، إلّا أنّ الوجه السابق كان برهانيّاً وهذا الوجه جدليّ.

٢٨ـ قوله ﷺ: «كان عندها ماهيّة ممكنة»

بل ماهيّات، هي: الجسم، والمادّة، والصورة.

وأجاب آخرون بأنّ الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى[٢٩]، فهو من صقع المبدء تعالى لا بأس بقدمه.

وردّ بأنّ الزمان متغيّر بالذات[٣٠]، وانتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزم لتطرّق التغيّر إلى ذاته، تعالى و تقدّس.

ودفع ذلک بأنّ من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزع المصداق المنتزع منه من كلّ جهة، فيباينه.

وفيه: أنّ تجويز مباينة المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسطة؛ إذ لو جاز مباينة المفهوم للمصداق، لانهدم بنيان التصديق العلميّ من أصله.[٣١]

تنبيه:

قد تقدّم في مباحث العدم أنّ العدم بطلان محض[٣٢]، لا شيئيّة له، ولا تمايز فيه؛ غير أنّ العقل ربما يضيفه إلى الوجود، فيحصل له ثبوت مّا ذهنيّ[٣٣]، وحظّ مّا من الوجود، فيتميّز

٢٩ـ قوله ﷺ: «الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى»

أي: معنى منتزع، كما يظهر من قوله ﷺ: «من الجائز أن لايطابق المعنى المنتزع المصداق المنتزع منه من كلّ جهة» انتهى.

٣٠ـ قوله ﷺ: «الزمان متغيّر بالذات»

لأنّه كمّ متّصل غير قارّ عارض للحركة. كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

٣١ـ قوله ﷺ: «لانهدم بنيان التصديق العلميّ من أصله»

وصار التصديق منحصراً في الظنّيّ. فكلامه ﷺ ظاهر في عدم اختصاص التصديق بالعلميّ، وأنّه أعمّ منه ومن الظنّيّ.

٣٢ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم في مباحث العدم أنّ العدم بطلان محض»

في الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

٣٣ـ قوله ﷺ: «فيحصل له ثبوت مّا ذهنيّ»

أي: فيحصل له ثبوت مّا في الخارج باعتبار الذهن. حيث: إنّ العقل يعتبر ظرف الوجود

لى

بذلك عدم من عدم؛ كعدم البصر المتميّز من عدم السمع، وعدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس؛ فيرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضروريّة، ومرجعها بالحقيقة تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود.[٣٤]

ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهيّة الممكنة في تلبّسها بالعدم إلى علّة، هي عدم علّة الوجود؛ فالعقل إذا تصوّر الماهيّة من حيث هي ـ الخالية من التحصّل واللاتحصّل ـ ثمّ قاس إليها الوجود والعدم، وجد بالضرورة أنّ تحصّلها بالوجود متوقّف على علّة موجودة؛ ويستتبعه أنّ علّة وجودها لو لم توجد، لم توجد الماهيّة المعلولة؛ فيتمّ الحكم بأنّ الماهيّة الممكنة لإمكانها تحتاج في اتّصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك؛ ومرجّح الوجود وجود العلّة؛ ومرجّح العدم عدمها، أي لو انتفت العلّة الموجدة، لم توجد الماهيّة المعلولة؛ وحقيقته أنّ وجود الماهيّة الممكنة متوقّف على وجود علّتها.

↲ المضاف إليه ظرفاً له إذا كان خالياً عن الوجود. وليس المراد أنّه يحصل للعدم ثبوت مفهوميّ في الذهن، لأنّ مفهوم العدم ثابت في الذهن كسائر المفاهيم، سواء أضيف إلى الوجود والملكات، أم لم يضف. هذا.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ الذي يحتاج فيه العدم إلى الإضافة إلى الوجود إنّما هو التمايز. وأمّا ثبوته باعتبار العقل، فلاحاجة له إلى الإضافة إلى الوجود. فإنّ للعقل أن يعتبر للعدم المطلق ثبوتاً، كما صرّح المصنّف نفسه‌ؒ بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الأولى حيث قال: «ففي جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم، ويفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم، ثمّ يقيّد المفهوم فيتميّز المصداق.» انتهى.

٣٤ـ قوله ؒ: «مرجعها بالحقيقة تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود»

فقولنا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»، لامعنى له بالحقيقة إلّا أنّ وجود المعلول متوقّف على وجود العلّة، أي إنّ وجود العلّة علّة لوجود المعلول.

الفصل السابع

الممكن محتاج إلى العلّة بقاء[1] كما أنّه محتاج إليها حدوثاً

وذلک لأنّ علّة حاجته إلى العلّة هي إمكانه اللازم لماهيّته، كما تقدّم بيانه[2]، والماهيّة محفوظة معه بقاءً، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً، فله حاجة إلى العلّة الفيّاضة لوجوده، حدوثاً وبقاءً، وهو المطلوب.

حجّة أُخرى: الهويّة العينيّة لكلّ شيء هو وجوده الخاصّ به، والماهيّة اعتباريّة منتزعة منه، كما تقدّم بيانه[3]، ووجود الممكن المعلول وجود رابط، متعلّق الذات بعلّته، متقوّم بها،

١ـ قوله ﷺ: «الممكن محتاج إلى العلّة بقاء»

خلافاً للمتكلّمين القائلين بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث؛ فإنّهم يعتقدون أنّ المعلول لايحتاج في بقائه إلى علّة، نظراً إلى أنّ علّة الحاجة منتفية عند البقاء، إذ الحدوث ـ الذي هي علّة الحاجة ـ هو الوجود بعد العدم، ولكن البقاء هو الوجود بعد الوجود. ومن هنا ما حكي عنهم أنّه لوصحّ على الواجب العدم لما ضرّ وجود العالم.

واستدلّوا على ذلک بأمثلة عاميّة، كمثال البناء والبنّاء. مع أنّ البنّاء ليس علّة حقيقيّة لحدوث البناء، بل إنّما هو علّة معدّة. والعلّة الحقيقيّة لجواهر البناء هو الفاعل المفيض للوجود، وأعراضها ليست إلّا شؤوناً لها، فهي أيضاً معلولة لذلک الفاعل بعين معلوليّة جواهرها له.

٢ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم بيانه»

في الفصل السابق بضميمة مامرّ في الفرع الثاني من فروع الفصل الأوّل.

٣ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم بيانه»

في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذا الشأن، كما سيجيء بيانه[٤] إن‌شاءالله؛ فحاله في الحاجة إلى العلّة حدوثاً وبقاءً واحد، والحاجة ملازمة له.[٥]

والفرق بين الحجّتين[٦]: أنّ الأُولىٰ تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهويّ، بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم[٧]، والثانية من طريق الإمكان الوجوديّ، بمعنى

٤ـ قوله ﷺ: «كما سيجيء بيانه»

في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

٥ـ قوله ﷺ: «والحاجة ملازمة له»

هذه الملازمة من نوع الملازمات العامّة. فإنّ الحاجة صفة حقيقيّة لوجود المعلول، وقدمرّ في الفرع الرابع من فروع أصالة الوجود أنّ صفات الوجود عينه. فالوجود وكلّ صفة من صفاته متغايران مفهوماً متّحدان مصداقاً. ووحدة المصداق منشأ لتلازمهما.

٦ـ قوله ﷺ: «والفرق بين الحجّتين»

لايخفى عليك: أنّه يرجع في الحقيقة إلى فرقين:

الأوّل: أنّ الأُولى تثبت حاجة الممكن بالنظر إلى ماهيّته، والثانية تثبتها بالنظر إلى وجوده.

الثاني: أن الوسط في الأُولى هو الإمكان الماهويّ، وفي الثانية الإمكان الوجوديّ.

وسنشير إلى فرق أعظم بينهما.

٧ـ قوله ﷺ: «الأُولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهويّ، بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم»

ولمّا كان الإمكان الماهويّ من عوارض الماهيّة من حيث هي، والماهيّة من حيث هي اعتباريّة ـ لأنّ الماهيّة بحسب الواقع إمّا موجودة وإمّا معدومة. وإنّما العقل يعتبرها من حيث هي ويقطع النظر عن الوجود والعدم، فتصير بذلك خلواً من الوجود والعدم كليهما، فتتّصف بذلك بالإمكان ـ فالإمكان الماهويّ أمر اعتباريّ كما صرّح به المصنّف ﷺ في الفصل السابع من المرحلة الرابعة من بداية الحكمة حيث قال: «أمّا أنّه [الإمكان] اعتبار عقليّ، فلأنّه يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهيّة المأخوذة كذلك اعتباريّة بلاريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلاريب.» انتهى. ويترتّب على ذلك أن الحاجة المسبّبة عنه أيضاً اعتباريّة، فالحجّة الأُولى إنّما تثبت حاجة اعتباريّة. بينما الثانية تثبت حاجة حقيقيّة. لأنّ الإمكان الفقريّ عين وجود المعلول فهو أمر حقيقيّ، ويوجب حاجة وجود المعلول الّتي هي أيضاً عين وجوده.

الفقرالوجوديّ المتقوّم بغنى العلّة.

وبما ذكرنا يتبيّن أمور:

الأوّل: أن لافرق في الاستدلال بالحجّة الأولى بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهيّة. وذلك لأنّ موضوع الإمكان هي الماهيّة من حيث هي، وهي اعتباريّة على كلا القولين.

الثاني: أنّ بين الحجّتين فرقاً أكبر ممّا ذكره المصنّف، وهو أنّ الأولى إنّما تثبت حاجة اعتباريّة، بينما الثانية تثبت حاجة حقيقيّة.

قوله: «الإمكان الماهويّ، بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم»

تفسير للإمكان، وهو سلب الضرورتين، بلازمه. قال في الفصل السابع من المرحلة الرابعة من بداية الحكمة: «وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين [سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم]، لكنّ العقل يضع لازم هذين السلبين ـ وهو استواء النسبة ـ مكانهما؛ فيعود الإمكان معنى ثبوتيّاً، وإن كان مجموع السلبين منفيّاً.» انتهى.

الفصل الثامن
في بعض أحكام الممتنع بالذات[1]

لمّا كان الامتناع بالذات هو ضرورة العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة، كان مقابلاً للوجوب بالذات، الذي هو ضرورة الوجود بالنظر إلى ذات الشيء العينيّة، يجرى فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتيّ.[2]

قال في الأسفار ـ بعد كلام له في أنّ العقل كما لايقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات، لغاية مجده وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لايقدر أن يتصوّر الممتنع بالذات، بما هو ممتنع بالذات[3]، ....

١ـ قوله ﷺ: «في بعض أحكام الممتنع بالذات»

البحث عنها كالبحث عن أحكام العدم خارج عن مباحث الفلسفة، فهو استطراد. فتذكّر ما مرّ في أوّل المرحلة من قوله ﷺ: «والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن خواصّهما. وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه فمقصود بالتبع وبالقصد الثاني.» انتهى.

٢ـ قوله ﷺ: «يجري فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتيّ»

فالممتنع بالذات لاماهيّة له وراء العدم المحض والبطلان الصرف والممتنع بالذات ممتنع الوجود من جميع الجهات.

فكما أنّ واجب الوجود بذاته وجود صرف ولا ماهيّة له كذلك الممتنع بالذات عدم صرف ولا ماهيّة له، وكما أنّ الواجب بذاته واجب الوجود من جميع الجهات كذلك الممتنع بالذات ممتنع الوجود من جميع الجهات.

٣ـ قوله ﷺ: «الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات»

لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيّته[٤] ـ :«وكما تحقّق أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره[٥]، ....

وهو الممتنع بالذات بالحمل الشائع، أعني ما يحكيه هذا المفهوم. وأمّا مفهوم الممتنع بالذات فليس هو الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات، بل بما هو ممكن بالذات وسيأتي لهذا توضيح أكثر في الاعتراض الأوّل وجوابه بقوله: «فإن قيل ... قيل...».

٤ـ قوله ﷺ: «لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيّته»

فإنّ الأعدام وإن كانت باطلة. إلّا أنّ الممتنع بالذات منها في غاية النقص، حيث لايمكن له أن يوجد، فلا يستحقّ إطلاق اسم «الشيء» حتّى مجازاً بعلاقة الأول. وذلک بخلاف الممكن منها فإنّه وإن لم يكن شيئاً حقيقة، إلّا أنّه لقابليّته الوجود يستحقّ إطلاق اسم «الشيء» عليه. وبهذا يعلم أنّ قوله تعالى «إنّ الله على كلّ شيء قدير» لايشمل الممتنعات. فخروجها عنه من باب التخصّص، لاالتخصيص.

٥ـ قوله ﷺ: «وكما تحقّق أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره»

قال في الأسفار ج ١، ص ٩٤ في وجهه: «إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أيّ معنى كان وأيّة حيثيّة كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجوديّة، فحينئذ نقول: إذا فرض كون تلک الذات مستندة في موجوديّتها إلى علّة موجبة خارجة عنها لايخلو إمّا أن يكون بحيث لوارتفع المقتضي لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها يبقى كونه مطابقاً لصدق الموجود ومحكيّاً لها بالموجوديّة أم لايكون، فان كان الأوّل فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض كونه مؤثّراً، هذا خلف. وإن كان الثاني فلم يكن ما فرض واجباً بالذات واجباً بالذات. فكلا الشقّين من التالي متسحيل، وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدّم، فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.» انتهى.

وأدقّ منه ما قرّره المصنّفﷺ وقد مرّ في الفصل الثاني وشرحناه في تعاليقنا هناک. ومحصّله: أنّ وجوبه بذاته وبغيره إمّا أن يكون وجوباً واحداً أو وجوبين. وعلى الأوّل فإذا فرضنا ارتفاع الغير لايخلو إمّا أن يبقى الواجب على وجوبه أولا يبقى. فإن بقي على وجوبه فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده وعدمه وقد فرض مؤثّراً، هذا خلف. وإن لم يبق على وجوبه لم يكن واجباً بالذات، هذا خلف. وعلى الثاني يلزم أن يكون له وجودان، وهو محال كما تبيّن في

فكذلك الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بغيره، بمثل ذلك البيان.[٦] وكما لايكون لشيءٍ واحد وجوبان، بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط[٧]، فلا يكون لأمر واحد امتناعان كذلك.

فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير، من الوجوب والامتناع، ممكن بالذات.[٨]

وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهةٍ بها يستلزم الممتنع، وإن كانت له جهة أُخرىٰ إمكانيّة[٩]، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلّا من الجهة الامتناعيّة. مثلاً كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو كون المحصور غير محصور[١٠]، الذي

الفصل الخامس من المرحلة الأولى، بيان الملازمة: أنّ الوجوب كيفيّة لنسبة الوجود إلى الشيء فإذا كان هناك وجوبان لشيء واحد استلزم أن يكون له وجودان حتّى تتحقّق له نسبتان إلى الوجود: نسبة إلى أوّلهما ونسبة أخرى إلى ثانيهما. والحاصل أنه لمّا لم يمكن لشيء واحد إلّا وجود واحد لم يتصوّر هناك إلّا نسبة واحدة، فلايكون لها إلّا كيفيّة واحدة.

٦ـ قوله ﷺ: «بمثل ذلك البيان»

وقد مرّ أيضاً في آخر الفصل الثاني من هذه المرحلة.

٧ـ قوله ﷺ: «لايكون لشيء واحد وجوبان، بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط»

لاستلزامه كونه ذا وجودين ـ على مامرّ بيانه عند قوله ﷺ: «انّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره» ـ وهو محال.

٨ـ قوله ﷺ: «فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير، من الوجوب والامتناع، ممكن بالذات»

لايخفى: أنّه لم يستبن ممّا مرّ أنّ الواجب بالغير لايكون واجباً بالذات وأنّ الممتنع بالغير لايكون ممتنعاً بالذات، بل منه ومن أنّ الممتنع بالغير لايمكن أن يكون واجباً بالذات، وأنّ الواجب بالغير لايمكن أن يكون ممتنعاً بالذات، للزوم اجتماع النقيضين ـ الوجود والعدم ـ وكأنّه أوكله إلى بداهته.

٩ـ قوله ﷺ: «وإن كانت له جهة أُخرى إمكانيّة»

ولابدّ له من هذه الجهة، لما سيصرّح ﷺ به لاحقاً، من أنّ المستلزم لممتنع بالذات لابدّ وأن يكون ممكناً بالذات، وأنّه لاملازمة بين ممتنعين بالذات.

١٠ـ قوله ﷺ: «كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو كون المحصور غير محصور»

لايخفى ما في هذا المثال من اشتباه مقامي الثبوت والإثبات، فإنّ كون الجسم غير

مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع كونه عينَ نفسه، فأحدهما محال بالذات، والآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبارٍ غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات[١١]؛ على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات، فإنّه ليس من جهة ماهيّته الإمكانيّة، بل من جهة وجوب وجوده الإمكانيّ.[١٢]

متناهي الأبعاد ممتنع ثبوتاً، لكونه من مصاديق اجتماع النقيضين، وإن كنّا في مقام إثبات استحالته في حاجة إلى إنهاءه إلى ممتنع بالذات وهو اجتماع النقيضين.

والحاصل: أنّ الممتنع بالذات ليس مرادفاً ولا مساويا لبديهيّ الاستحالة، فإنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فإنّ الممتنع بالذات قد يكون بديهيّاً وقد يكون نظريّاً، كما أنّ البديهيّ الاستحالة قد يكون ممتنعاً بالذات وقد يكون ممتنعاً بالغير.

وأيضاً عدم تناهي الجسم ووجود محصور غير محصور موجودان بوجود واحد، فهما من الملازمات العامّة الّتي سيأتي الكلام فيها في هذا الفصل. وسيظهر أنّها خارجة عن محلّ الكلام. فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان الاستلزام خارجيّاً بأن يكون هناك أمران يستلزم أحدهما الآخر.

فالأولى أن يمثّل بعدم العقل الأوّل حيث إنّه ممكن بذاته ومستحيل بسبب وجود العلّة التامّة لوجوده، أو يمثّل بوجود الولد لزيد الأعزب الآن، حيث إنّه مستحيل لعدم وجود علّته التامّة وإن كان ممكناً بذاته:

قوله ﷺ: «هو كون المحصور غير محصور»

إشارة إلى البرهان السلّميّ. وحاصله: أنّه لو كان هناك جسم غير متناهي الأبعاد، لأمكن أن يخرج فيه من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كأنّهما ساقا مثلث، وكلّما امتدّا وصارا أعظم صار البعد بينهما أزيد. فلو امتدّا إلى غير النهاية، وجد بينهما بعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين، وهما الساقان. هذا خلف.

أقول: والأولى أن تفرض الزاوية بين الساقين ذات ستّين درجة حتّى يساوي وتر هذه الزاوية ـ وهو البعد المحصور بين الساقين ـ كلّاً منهما، لأنّه حينئذ يتألّف من الوتر ومن الساقين مثلث متساوية الأضلاع.

١١ـ قوله ﷺ: «فلا محالة يكون ممكناً باعتبارٍ غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات»

وذلك لما مرّ من أنّ الممتنع بالغير ـ كالواجب بالغير ـ لايكون إلّا ممكناً بالذات.

١٢ـ قوله ﷺ: «بل من جهة وجوب وجوده الإمكانيّ»

فإنّه وجوب بالغير، والواجب بالغير لابدّ أن ينتهي إلى واجب بالذات، لاستحالة الدور

وبالجملة؛ فكما أنّ الاستلزام في الوجود والوجوب بين الشيئين لابدّ له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين[١٣]، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفكّ عن تعلّقٍ ارتباطيّ بينهما.

وكما أنّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب البخت والاتّفاق[١٤]؛ كذلك التلازم الاصطلاحيّ لايكون بين ممتنعين بالذات[١٥]، بل بين ممتنع بالذات

والتسلسل.

قوله ﷺ: «بل من جهة وجوب وجوده الإمكاني»

يعني الربطيّ والفقريّ. فإنّ الإمكان الذي يقع صفة للوجود هو الإمكان الفقريّ.

١٣ـ قوله ﷺ: «فكما أنّ الاستلزام في الوجود والوجوب بين الشيئين لابدّ له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين»

في بعض النسخ: «فكما أنّ الاستلزام في الوجود بين الشيئين». والصحيح ما أثبتناه.

قوله ﷺ: «لابدّ له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين»

أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، كما صرّح به نفسه في مواضع عديدة من الأسفار منها ص ٩٤ و ٣٨٤ من المجلّد الأوّل.

١٤ـ قوله ﷺ: «بل متصاحبين بحسب البخت والاتّفاق»

الفرق بين الاتّفاق والبخت أنّ الأوّل أعمّ من الثاني، لأن البخت مختصّ بالأمور المتعلّقة بالإنسان بينما الاتّفاق أعمّ منه وممّا يتعلّق بالأمور الطبيعيّة. فلا يقال للحجارة التي يبنى بها المسجد: إنّها سعيد البخت بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام، ولا يطلق البخت فيما إذا نجا الفرس بحركة خاصّة من الهلاک، مع أنّه من الاتّفاق. فراجع طبيعيات الشفاء ج ١، ص ٦٦. ومثله في تأريخ الفلسفة اليونانيّة ص ١٣٩. هذا. ولكن أراد صدرالمتألّهين ﷺ هنا من البخت المعنى المرادف للاتّفاق، أعني مطلق انتفاء الرابطة الذاتيّة والعلاقة الضروريّة بين المتصاحبين. ولذا قال الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقته على هذه العبارة: «مصاحبة البخت والاتّفاق هنا بحسب الاتّفاق كما لايخفى.» انتهى.

١٥ـ قوله ﷺ: «كذلک التلازم الاصطلاحيّ لايكون بين ممتنعين بالذات»

المراد بالتلازم الاصطلاحيّ هو التلازم الخارجيّ الذي يحتاج إلى طرفين لكلّ منهما وجوده متميّزاً عن الآخر، وأمّا إذا كان التلازم بحسب التحليل العقليّ نظير مامرّ في الملازمات.

وممتنع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات، كما مرّ.[١٦]

وبهذا يفرق الشرطيّ اللزوميّ عن الشرطيّ الاتّفاقيّ[١٧]، فإنّ الأوّل، يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتيّة بينهما،[١٨] والثاني

العامّة فتحقّقه بين ممتنعين بالذات بمكان من الإمكان.

فإنّك ترى أنّ كلاًّ من تكرّر الوجود وكثرة الواحد والتناقض ممتنع بالذات وجميعها تجتمع في تكرّر الوجود، وقدمرّ أنّ تكرّر الوجود مستلزم لكثرة الواحد وكون الشيء عين نفسه وغير نفسه، وهو محال.

ومنه مامرّ من عدم تناهي الجسم ووجود محصور غير محصور.

١٦ـ قوله ﷺ: «بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو لامحالة ممكن بالذات، كما مرّ»

أي: الممتنع بالغير الذي يكون امتناعه بسبب ذلك الممتنع بالذات. فإنّه لاتلازم بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير الذي لايكون امتناعه بسبب ذلك الممتنع بالذات.

قوله ﷺ: «كما مرّ»

قبل سطور، وكذا في آخر الفصل الثاني من هذه المرحلة.

١٧ـ قوله ﷺ: «وبهذا يفرق الشرطيّ اللزوميّ عن الشرطيّ الاتّفاقيّ»

أي: بوجود التلازم الاصطلاحيّ أو التصاحب بحسب البخت والاتّفاق يفرق الشرطيّ اللزوميّ الذي يكون المقدّم والتالي فيه متلازمين عن الشرطيّ الاتّفاقيّ الذي لايكون مصاحبة المقدّم والتالي فيه إلّا بحسب البخت والاتّفاق.

ولكن لايخفى أنّ الشرطيّ اللزوميّ لايحتاج إلى التلازم، بل المقوّم له هو استلزام المقدّم للتالي وإن كان التالي لازماً أعمّ.

وأيضاً لايحتاج إلى الاستلزام الخارجيّ بل يكفي فيه الاستلزام بحسب التحليل العقليّ، كقولنا: لو تكرّر الوجود كان الواحد بعينه كثيراً وكان الشيء غير نفسه. وهو محال.

وبما ذكرنا يظهر النظر في قوله ﷺ: «وضعاً ورفعاً» فإنّ اللزوميّة إنّما يحكم فيه بصدق التالي وضعاً على تقرير صدق المقدّم وضعاً. وهو الاستلزام.

١٨ـ قوله ﷺ: «يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً على تقرير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتيّة بينهما»

لايخفي عليك: أنّ مفاد الشرطيّة اللزميّة إنّما هو استلزام المقدّم للتالي، واللازم قد يكون أعمّ. فالشرطيّة اللزوميّة إنّما يحكم فيها بصدق التالي وضعاً، على تقدير صدق المقدّم وضعاً.

يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزوميّة، بل بمجرّد الموافاة الاتّفاقيّة بين المقدّم والتالي.

فما فشا عند عامّة الجدليّين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل[۱۹] ليتوصّل به إلى استحالة أمر من الأُمور بالبيان الخلفيّ أو الاستقاميّ أن يقال: «إنّ مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ماادّعيت استلزامه إيّاه، لكون المحال قد يلزم منه محال آخر»[۲۰]؛

ولذا حكموا في القياس الاستثنائيّ الاتّصاليّ بأنّ وضع المقدّم فيه ينتج وضع التالي، كما أنّ رفع التالي ينتج رفع المقدّم. و أمّا رفع المقدّم فلا ينتج رفع التالي كما أنّ وضع التالي لاينتج وضع المقدّم.

اللّهمّ إلّا أن يكون مراده ﷺ من صدق التالي وضعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً، صدق التالي ثبوتاً على تقدير صدق المقدّم ثبوتاً، بأن يكون المقدّم والتالي ثبوتيين. ومن صدق التالي رفعاً على تقرير صدق المقدّم رفعاً، صدق التالي سلباً على تقدير صدق المقدّم سلباً، وذلك بأن يكون المقدّم والتالي سلبيّين. ولكن لايخفى ما فيه من مخالفة الاصطلاح.

۱۹ـ قوله ﷺ: «فما فشا عند عامّة الجدليّين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل»

فحينما يفرض الحكيم المحصور الغير المحصور، ليتوصّل به إلى استحالة عدم تناهي الجسم ـ بأن يقول: عدم تناهي الأبعاد مستلزم لمحصور غير محصور، وكلّ مستلزم لمحصور غير محصور محال؛ وهو البرهان المستقيم. أو يقول: لولم يمتنع عدم تناهي الجسم، لجاز نقيضه، أي جاز عدم تناهيه؛ ولو جاز كون الجسم غير متناه الأبعاد، لزم كون المحصور غير محصور؛ لكن كون المحصور غير محصور محال، فكون الجسم غير متناه الأبعاد محال، وهو البرهان الخلفيّ ـ يقول الجدليّ، وهو لايريد إلّا تبكيت خصمه: كون المحصور غير محصور مستحيل، واستلزامه لشيء ليس إلّا تصاحبهما في العدم، فيجوز أن يكون الشيء الذي يستلزمه ويصاحبه نقيض ما ادّعيت استلزامه إيّاه، أي يكون ذلك هو تناهي الأبعاد، الذي ندّعي ـ في مقام الجدل ـ أنّه محال، فإنّ المحال يستلزم أيّ محال كان.

وبعبارة أُخرى: لمّا لم يكن استحالة تناهي الأبعاد، الذي يدّعيه الجدليّ، واستحالة عدم تناهي الأبعاد، الذي يدّعيه خصمه، إلّا بسبب استلزام المحال المفروض ـ وهو اجتماع النقيضين ـ إيّاه، وكان المحال في نظر الجدليّ يستلزم أيّ محال كان، يقول الجدليّ: يجوز أن يكون المحال الذي يستلزمه المحال المفروض، هو تناهي الأبعاد، لاعدم تناهيه.

۲۰ـ قوله ﷺ: «لكون المحال قد يلزم منه محال آخر»

أيّ محال كان، كما في الأسفار ج ۱، ص ۲۴۰.

واضح الفساد، فإنّ المحال لايستلزم أيّ محال كان[٢١]، بل محالاً إذا قدّر وجودهما يكون بينهما تعلّق سببيّ ومسبّبيّ». [٢٢] انتهى (ج ١، ص ٢٣٦).

فإن قيل: الممتنع بالذات ليس إلّا مايفترضه العقل ويخبر عنه بأنّه ممتنع بالذات[٢٣]؛ فما معنى عدم قدرته على تعقّله؟

قيل: إنّ المراد بذلك أن لاحقيقة عينيّة له، حتّى يتعلّق به علم؛ حتّى أنّ الذي نفرضه ممتنعاً بالذات، ونحكم عليه بذلك، ممتنع بالذات بالحمل الأوّليّ، محكومٌ عليه بالامتناع[٢٤]،

٢١ـ قوله ﷺ: «فإنّ المحال لايستلزم أيّ محال كان»

فإنّ كون الإنسان حماراً وهو محال لايستلزم كونه صاهلاً وهو محال آخر، بل إنّما يستلزم المحال محالاً له علاقة لزوميّة به كما يستلزم حماريّة الإنسان ناهقيّته.

٢٢ـ قوله ﷺ: «بل محالاً إذا قدّر وجود هما يكون بينهما تعلّق سببيّ ومسبّبيّ»

أو يكونان معلولين لعلّة ثالثة. كما مرّ.

٢٣ـ قوله ﷺ: «ويخبر عنه بأنّه ممتنع بالذات»

وهو إخبار يفيد ثبوت الشيء لنفسه، كما في كلّ حمل أوّليّ. والإخبار يلازم التصديق، ولا تصديق إلّا عن تصوّر.

٢٤ـ قوله ﷺ: «حتّى أنّ الذي نفرضه ممتنعاً بالذات، و نحكم عليه بذلك، ممتنع بالذات بالحمل الأوّليّ، محكومٌ عليه بالامتناع»

أقول بل الحكم بالامتناع إنّما هو على مصداقه، والمفهوم عنوان له. وإلّا، فالمفهوم من اجتماع النقيضين مثلاً ليس بممتنع بالذات، بل كما صرّحﷺ به ممكن. فالمحكوم عليه بالامتناع هو الممتنع بالذات بالحمل الشائع.

ولا ينافي هذا ما ذكروه من غدم قدرة العقل على تعقّل حقيقة الممتنع بالذات، فإنّ الممتنع بالذات كالواجب بالذات إنّما هو بيان لكيفيّة وجود الممتنع والواجب، لالحقيقتيهما. فإنّ تعقّل حقيقة الشيء إنّما هو بحضور ماهيّته لدى العقل. وشيء منهما لاماهيّة له، أمّا الواجب فلمحوضة وجوده، وأمّا الممتنع فلمحوضة بطلانه ولا شيئيّته.

قوله ﷺ: «الذي نفرضه ممتنعا بالذات»

أي: الذي نتصوّره ممتنعاً بالذات. فالفرض هنا بمعنى التصوّر كما يدلّ عليه قوله: «ممتنع بالذات بالحمل الأوّليّ»، وقوله: «وصورة علميّة.»

وصورة علميّة ممكنة موجودة بالحمل الشائع.

وهذا نظير ما يقال في دفع التناقض المترائىٰ في قولنا: «المعدوم المطلق لايخبر عنه» ـ حيث يدلّ على نفي الإخبار عن المعدوم المطلق، وهو بعينه إخبار عنه ـ:إنّ نفي الإخبار، عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع، إذ لا شيئيّة له حتّى يخبَر عنه بشيء، وهذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأوّلي[٢٥]، الّذي هو موجود ممكن ذهنيّ.

وإن قيل: إنّ الذي ذكر أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلّا الصحابة الاتّفاقيّة ممنوع[٢٦]؛

ومنه يظهر: أنّ الفرض في قولهم: «فرض المحال ليس بمحال» بمعنى التصوّر.

قوله ﷺ: «ممتنع بالذات بالحمل الأوّليّ»

أي: مفهوم الممتنع بالذات. كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «وصورة علميّة». فقوله ﷺ: «بالحمل الأوّليّ» بيان لحال المحمول، وأنّه هو المفهوم من حيث هو مفهوم. لالبيان كيفيّة الحمل.

٢٥ـ قوله ﷺ: «وهذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأوّليّ»

قدمرّ أنّه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع وأنّ ما ذكره في دفع التناقض لايجدي شيئاً فراجع تعاليقنا على الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

٢٦ـ قوله ﷺ: «وإن قيل إنّ الذي ذكر أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلّا الصحابة الاتّفاقيّة ممنوع»

لايخفى أنّه يشتمل على اعتراضين:

١ـ نقض لما ذكر من أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلّا الصحابة الاتّفاقيّة. وحاصله: أنّ صفات الواجب تعالى السلبيّة ممتنعة عليه تعالى بالذات ـ لأنّ الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فانتفاء الصفات السلبيّة واجبة له بالذات، أي وجودها ممتنع له بالذات ـ وهي متلازمة، لأنّ البرهان عليها إنّما هي من طريق الملازمات العامّة، فبعضها يجعل حدّاً أوسط ويستدلّ به على بعض آخر.

٢ـ ردّ لما ذكر من أنّ الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بالغير، وذلك أنّ هذه الصفات مع أنّها ممتنعة بالذات يستنتج امتناع بعضها من مقدّمات، فامتناعها بسبب تلك المقدّمات فتكون ممتنعة بغيرها بينما هي ممتنعة بذاتها، هذا خلف، لأنّ معنى كونها ممتنعة بذاتها عدم حاجتها في الامتناع إلى شيء غيرها ومعنى كونها ممتنعة بغيرها احتياجها في الامتناع إلى غيرها.

لأنّ المعاني[٢٧] الّتي يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات، كالشريك، والماهيّة، والتركيب، وغير ذلك، يجب أن تكون صفاتٍ له ممتنعةً عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات[٢٨]، كما تقدّم[٢٩]، ولا صفة إمكانيّة فيه تعالى، لما بيّن[٣٠] أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

ثمّ الحجج القائمة على نفي هذه الصفات الممتنعة على ما أُشير إليه في أوّل الكتاب[٣١]، براهين إنّيّة تسلك من طريق الملازمات العامّة؛ فللنتائج، وهي امتناع هذه الصفات، علاقة لزوميّة مع المقدّمات؛ فهي جميعاً معلولة لما وراءها[٣٢]، ممتنعة بغيرها، وقد بيّن أنّها ممتنعة بذاتها، هذا خلف.[٣٣]

٢٧ـ قوله ﷺ: «لأنّ المعاني»

المراد بالمعنى هنا هو ما قام بغيره، أعني الوصف. ويشهد لذلك التعبير عن هذه المعاني بالصفات في قوله ﷺ: «يجب أن تكون صفات له ممتنعة عليه بالذات.» انتهى.

٢٨ـ قوله ﷺ: «إذلو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات»

أي: ممكنة بالإمكان الخاصّ، لأنّ الممتنع بالغير ليس بواجب ولا ممتنع، بل ممكن. وواضح أنّ الممكن المقابل للواجب والممتنع هو الممكن بالإمكان الخاصّ.

٢٩ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم»

في هذا الفصل في كلمات صدرالمتألّهين ﷺ. وكذا في الفصل الثاني.

٣٠ـ قوله ﷺ: «لما بيّن»

في الفصل الرابع.

٣١ـ قوله ﷺ: «على ما أُشير إليه في أوّل الكتاب»

في آخر المقدّمة.

٣٢ـ قوله ﷺ: «فهي جيمعاً معلولة لما وراءها»

لأنّ النتائج معلولة للمقدّمات حاصلة منها.

ولا يخفى مافيه من خلط مقامي الثبوت والإثبات، فإنّ مجرّد كون المقدّمات علّة للعلم بالنتائج، لايستلزم كون النتائج معلولة للمقدّمات. وقد مرّ نظيره في امتناع عدم تناهي الأبعاد.

٣٣ـ قوله ﷺ: «هذا خلف»

فيه إشارة إلى برهان آخر على امتناع كون الممتنع بذاته ممتنعاً بغيره. و هو أنّه مستلزم

أُجيب عنه[٣٤] بأنّ الصّفات الممتنعة، الّتي تنفيها البراهين الإنّيّة[٣٥] عن الواجب بالذات، مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتيّ الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها[٣٦]، وإن تكثّرت مفهوماً؛ كما أنّ الصفات الثبوتيّة التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجبيّ مصداقاً، وإن كانت متكثّرة مفهوماً.

للخلف، فإنّ كون الشيء ممتنعاً بذاته لامعنى له إلّا أنّه ليس ممتنعاً بغيره. فكونه ممتنعاً بغيره خلف.

٣٤ـ قوله ﷺ: «أُجيب عنه»

حاصله: أن ليس هناك إلّا ممتنع بذات واحد، وهو انتفاء الوجوب الذاتيّ، أي: عدم كون الواجب بالذات واجباً بالذات. والصفات السلبيّة المذكورة مرجعها ليس إلّا إليه، أي لامصداق مفروض لها سوى نفي الوجوب الذاتيّ. فلاتعدّد ولا تلازم بحسب الواقع. فالإشكالان مندفعان من باب السالبة بانتفاء الموضوع. وهذا كما أنّ الصفات الثبوتيّة لامصداق لها سوى ذاته المتعالية. نعم! هي متكثّرة مفهوماً ومتلازمة بحسب المفهوم. فيجعل بعضها حدّ أوسط لإثبات بعضها الآخر، كما هو الشأن في جميع الملازمات العامّة. مثلاً، الإمكان من الصفات السلبيّة يرجع إلى نفي الوجوب الذاتيّ بالمباشرة. والماهيّة ترجع إليه أيضاً ولكن بواسطة ملازمتها للإمكان، والشريك يرجع إليه كذلك ولكن بواسطة استلزامه لمحدوديّة الواجب الملازمة لكونه ذاماهيّه. فيجعل امتناع الإمكان حدّاً أوسط لإثبات امتناع الماهيّة، وامتناع الماهيّة يجعل حدّاً أوسط لإثبات امتناع الشريك، كمامرّ في الفصل الثالث. كما يجعل ـ في الصفات الثبوتيّة ـ وجوده تعالى حدّاً أوسط لإثبات وجوبه؛ فإنّ في برهان الصدّيقين يقال: الوجود موجود بالضرورة، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه؛ وضرورته هذه لاتخلو إمّا أن تكون بنفسه أو بغيره؛ والثاني باطل، إذ لاغير للوجود، فيثبت أنّه ضروريّ الوجود بذاته.

٣٥ـ قوله ﷺ: «تنفيها البراهين الإنّيّة»

أي: البراهين الإنيّة المذكورة الّتي يسلك فيها من طريق الملازمات العامّة.

٣٦ـ قوله ﷺ: «فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها»

لمّا كان نفي الوجوب الذاتيّ عدماً، والعدم لامصداق واقعيّ له، بل لامصداق اعتباريّ له هنا، لأنّ الوجوب الذاتيّ محقّق لاسبيل لعدمه، وصفﷺ المصداق بالمفروض.

ومنه يعلم أنّ العدم المطلق، وإن كان ممتنعاً بالذات، لكنّه قابل للفرض، خلافاً لما ذهب إليه بعضهم.

فعدم الانفكاك بين هذه الصفات[٣٧]، والسلوك البرهانيّ من بعضها إلى بعض، لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، وإن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم. كما أنّ الأمر في الصفات الثبوتيّة كذلك، ويعبّر عنه بأنّ الصفات الذاتيّة ـ كالوجوب الذاتيّ مثلاً ـ بالذات، و باقتضاء من الذات[٣٨]؛ ولا اقتضاء ولا علّيّة بين الشيء ونفسه. وهذا معنى ما قيل: «إنّ الدليل على وجود الحقّ المبدِع، إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّيّ».[٣٩]

فامتناع الماهيّة، الذي سلكنا إلى بيانه[٤٠] من طريق امتناع الإمكان عليه تعالى، مثلاً،

٣٧ـ قوله ﷺ: «فعدم الانفكاک بين هذه الصفات»

أي: تلازمها.

٣٨ـ قوله ﷺ: «ويعبّر عنه بأنّ الصفات الذاتيّة ـ كالوجوب الذاتيّ مثلاً ـ بالذات، وباقتضاء من الذات»

أي: ويعبّر عن كون الأمر كذلک، أي يعبّر عن وحدة الصفات والذات بحسب المصداق، بأنّ الصفات الذاتيّة باقتضاء من الذات أو بالذّات.

٣٩ـ قوله ﷺ: «وهذا معنى ما قيل: إنّ الدليل على وجود الحقّ المبدِع، إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّيّ».

المراد بالدليل هو برهان الصدّيقين، كما أشرنا إليه آنفاً، أي هذا الذى ذكرنا، من وحدة المصداق التي يعبّر عنها بكون الذات علّة للصفات ومقتضياً لها، معنى ما ذكره صدرالمتألّهين ﷺ من أنّ برهان الصدّيقين نحو من البيان وهو البيان الإنّيّ من طريق الملازمات العامّة، ولكنّه شبيه بالبرهان اللمّيّ من جهة كون الذات، وهو الوجود الذي هو حدّ أوسط لإثبات الوجوب، علّة للوجوب ـ الذى هي صفة من صفاته تعالى ـ ومقتضية له، على حدّ تعبيرهم.

قوله ﷺ: «وهذا معنى ما قيل»

والقائل هو صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ١، ص ٢٣٦.

٤٠ـ قوله ﷺ: «فامتناع الماهيّة، الذي سلكنا إلى بيانه»

في صدر الفصل الثالث.

هو وامتناع الإمكان جميعاً يرجعان إلى امتناع بطلان الوجوب الذاتيّ عليه تعالى[٤١]، وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتيّ المنتزع عن عين الذات.[٤٢]

واعلم أنّه كما يمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات، كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات[٤٣]، فإنّ جواز تحقّق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات، وقد فرضت بينهما

٤١ـ قوله ﷺ: «يرجعان إلى امتناع بطلان الوجوب الذاتيّ عليه تعالى»

في بعض النسخ: «يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتيّ عليه تعالى». والصحيح ما أثبتناه.

٤٢ـ قوله ﷺ: «وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتيّ المنتزع عن عين الذات»

أي: استحضر العقل امتناع بطلان الوجوب الذاتيّ بعرض الوجوب الذاتيّ وإظهاره وإبرازه. يقال: عرض الشيء عرضاً: أظهره وأبرزه. كما في المعجم الوسيط.

٤٣ـ قوله ﷺ: «كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات»

يعني استلزام الممكن بما هو ممكن. وكذلك يمتنع استلزام الممتنع بالذات لممكن كذلك، لنفس ما ذكر من الدليل.

ولا ينافي هذا ما ذكره سابقاً من استلزام الممكن لممتنع بالذات. وذلك لأنّه صرّح ﷺ بأنّ ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لامحالة من جهة بها يستلزم الممتنع، وإن كانت له جهة أخرى إمكانيّة، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلّا من الجهة الامتناعيّة.

فعدم العقل الأوّل ممكن في ذاته، ولا يستلزم من هذه الحيثيّة ممتنعاً، ولكنّه من جهة أدائه إلى عدم المعلول عند وجود علّته التامّة ممتنع؛ فهو مستلزم للممتنع من جهة أنّه مستلزم لاجتماع النقيضين: وجود العلّة التامّة وعدمها، لامن جهة ذاته.

قوله ﷺ: «كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات»

مراده بالاستلزام الملازمة، يدلّ على ذلك قوله ﷺ: «وقد فرضت بينهما ملازمة» وكذا قوله: «وفيه نفي الملازمة، هذا خلف» انتهى.

ولكن لايخفى عليك: أنّ الاستلزام بحسب اللغة يغاير الملازمة مفهوماً، لأنّ الملازمة من الطرفين، والاستلزام من الملزوم للّازم، فهو أعمّ مورداً من الملازمة، لأنّ اللازم قديكون أعمّ.

قوله ﷺ: «كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات»

وكذلك يمتنع استلزام الممتنع بالذات للممكن إذا لم يكن ذلك الممكن لازماً أعمّ. والدليل عليه هو ما ذكر في عكسه. فإنّ جواز تحقّق اللازم الممكن مع امتناع الملزوم يستلزم جواز تحقّق اللازم. مع عدم الملزوم، وفيه نفي الملازمة. فكان الأولى أن يقول: كذلك يمتنع ☜

ملازمة، يستلزم تحقّق الملزوم مع عدم اللازم[٤٤]، وفيه نفي الملازمة، هذا خلف.

وقد أُورد عليه بأنّ عدم المعلول الأوّل، وهو ممكن، يستلزم عدم الواجب بالذات[٤٥]، وهو ممتنع بالذات؛ فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات؛ كما أنّ من الجائز عكسَ ذلك[٤٦]، كاستلزام عدم الواجب عدمَ المعلول الأوّل.

ويدفعه[٤٧] أنّ المراد بالممكن هو الماهيّة المتساوية النسبة إلى جانبَي الوجود والعدم، ومن

الملازمة بين ممكن وممتنع بالذات.

٤٤ـ قوله ﷺ: «يستلزم تحقّق الملزوم مع عدم اللازم»

لايخفى: أنّه إنّما يستلزم جواز تحقّق الملزوم مع عدم اللازم. ولا يضرّ ذلك بالمقصود، لأنّ فيه أيضاً نفي الملازمة.

٤٥ـ قوله ﷺ: «عدم المعلول الأوّل، وهو ممكن، يستلزم عدم الواجب بالذات»

وذلك لأنّ الواجب علّة تامّة للمعلول الأوّل، وعدم المعلول يستلزم عدم العلّة التامّة، لأنّه لوكانت العلّة التامّة موجودة وجب وجود معلوله. كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٤٦ـ قوله ﷺ: «كما أنّ من الجائز عكس ذلك»

لايخفى: أنّه لم يذكر المصنّف ﷺ امتناع استلزام الممتنع بالذات لممكن، إلّا أنّه لمّا كان ما ذكره من التعليل شاملاً له أيضاً، والعلّة معمّمة، جاز للمورد أن يورد النقض به أيضاً.

٤٧ـ قوله ﷺ: «ويدفعه»

حاصله: أنّه لاتلازم بين الممكن بما هو ممكن وبين الممتنع بالذات، بل التلازم إنّما هو بين الممتنع بالذات وبين الممتنع بالغير من جهة امتناعه، وإن كانت له جهة أُخرى إمكانيّة. فإنّ الممكن بما هو ممكن هي الماهيّة، وهي من حيث هي ليست إلّا هي، لاارتباط لها بشيء وراء ذاتها، فلامعنى لاستلزامها ممتنعاً بالذات. والتلازم إنّما هو بين عدم العقل الأوّل وبين عدم الواجب تعالى، وعدم العقل الأوّل ممتنع، كعدم الواجب، إلّا أنّ الثاني ممتنع بذاته، والأوّل ممتنع بغيره. فإنّ عدم العقل الأوّل معلول عدم الواجب تعالى، ولمّا كان الواجب تعالى موجوداً بالوجوب الذاتيّ، امتنع عدمه بالامتناع الذاتيّ وإذا امتنع عدمه، امتنع عدم العقل الأوّل بعدم علّته التي هي عدم الواجب.

قوله ﷺ: «أنّ المراد بالممكن هو الماهيّة»

المعلوم أنّه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأوّلي[٤٨]، فماهيّة المعلول الأوّل لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات.

نعم! وجودها مرتبط بوجوده، واجب بوجوبه؛ وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه[٤٩]، ممتنع بامتناع عدمه؛ وليس شيء منهما ممكناً، بمعنى المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

وأمّا عدّهم وجودَ الممكن ممكناً، فالإمكان فيه بمعنى الفقر والتعلّق الذاتيّ لوجود الماهيّة بوجود العلّة، دون الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم. ففي الإشكال مغالطة بوضع الإمكان الوجوديّ موضع الإمكان الماهويّ.[٥٠]

أي: إنّ المراد بالممكن هو الممكن بما هو ممكن، وهي الماهيّة من حيث هي، فإنّ الموصوف بالإمكان بالذات ليس إلّا الماهيّة، كما تقدّم في الفصل الأوّل.

٤٨ـ قوله ﷺ: «ومن المعلوم أنّه لاارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأوّليّ»

وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي.

٤٩ـ قوله ﷺ: «وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه»

أي: في اعتبار العقل؛ فإنّ العدم لاشيئيّة له حتّى يرتبط بشيء عيناً وخارجاً.

٥٠ـ قوله ﷺ: «بوضع الإمكان الوجوديّ موضع الإمكان الماهويّ»

لايخفى عليك: أنّ الإمكان الوجوديّ صفة الوجود، والكلام في ما نحن فيه في العدم ـ عدم الصادر الأوّل ـ ولكن لمّا كان هذا العدم عدماً مضافاً إلى الوجود، ووجود الصادر الأوّل ممكن، وقدمرّ أنّ العقل بعد ما يضيف العدم إلى الوجود يعتبر له حظّاً من الوجود، فيعتبر له أحكاماً، فكما يعتبر عدم المعلول معلولاً لعدم العلّة، تبعاً لكون وجوده معلولاً لوجودها، كذلك يعتبر عدم المعلول ممكناً تبعاً لوجوده.

خاتمة:

قد اتّضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والامتناع كيفيّات للنسب في القضايا، لا تخلو عن واحد منها قضيّة؛ وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديّان؛ لمطابقة القضايا الموجّهة بهما[1] ـ بما أنّها موجّهة بهما ـ للخارج، مطابقة تامّة.

فهما موجودان في الخارج[2]، لكن بوجود موضوعيهما، لا بوجود منحاز مستقلّ. فهما من

١ـ قوله ﷺ: «لمطابقة القضايا الموجّهة بهما»

يعني: القضايا الموجبة الصادقة الموجّهة بهما.

قوله ﷺ: «لمطابقة القضايا الموجّهة بهما»

بيان آخر على وجود الإمكان والوجوب في الخارج، يغاير مامرّ في الفصل الأوّل. فإنّ في الفصل الأوّل عدّ وجود الوجوب في الخارج أمراً مفروغاً عنه بديهيّاً، وأثبت وجود الإمكان في الخارج بأنّه ارتفاع الضرورة، ولمّا كانت الضرورة في الأعيان، فارتفاعها أيضاً في الأعيان، فالإمكان موجود في الخارج شأن الأعدام المضافة التي يعتبر العقل اللّاواقعية واقعيّة لها.

وأمّا ههنا فاستدلّ على وجود الوجوب والإمكان كليهما في الخارج بمثل ماﺍستدلّ به على وجود النسبة في الخارج.

وحاصله: أنّ هناك قضايا موجبة من الهليّات البسيطة موجّهة بهما، تكون صادقة، وصدق القضيّة مطابقتها للخارج، فيعلم أنّ في الخارج موضوعاً، ومحمولاً، ونسبة، وكيفيّة للنسبة، هو الوجوب أو الإمكان. وإلّا لم تكن تلك القضايا صادقة بما أنّها موجّهة.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ موجوديّة الوجوب والإمكان ليست على حدّ سواء، فإنّ الوجوب أمر ثبوتيّ فوجوده في الخارج حقيقيّ. وأمّا الإمكان فهو أمر عدميّ لاوجود له إلّا باعتبار العقل، كالعمى والجهل.

٢ـ قوله ﷺ: «فهما موجودان في الخارج»

الشؤون الوجوديّة، الموجودة لمطلق الموجود[٣]، كالوحدة والكثرة، والحدوث والقدم، وسائر المعاني الفلسفيّة المبحوث عنها في الفلسفة، بمعنى كون الاتّصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن[٤]، وهي المسمّاة بالمعقولات الثانية الفلسفيّة. وأمّا الامتناع فهو أمر عدميّ.[٥]

هذا كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيّاتِ والمفاهيم موضوعات للأحكام.[٦] وأمّا بالنظر

لكن وجود الوجوب وجود حقيقيّ، حيث: إنّه وصف وجوديّ لأمر موجود ووجود الإمكان وجود اعتباريّ شأن الأعدام المضافة، لأنّ الإمكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم، فهو أمر عدميّ حظّه من الوجود إنّما هو كونه ناعتاً لموضوع موجود وقدمرّ في الفصل الأوّل قوله ﵀: «فهو [الإمكان] معنى عدميّ له حظّ من الوجود والماهيّة متّصفة به في الأعيان. وإذ كانت متّصفة به في الأعيان فله وجود فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدميّة ناعته لموضوعاتها.» انتهى.

وبهذا يتبيّن الفرق بين الإمكان وبين الامتناع، حيث إنّ الامتناع أمر عدميّ ولا يوصف به إلّا الأعدام. وإن كان العقل يعتبر لاواقعيّة الأعدام واقعيّة لها.

٣ـ قوله ﵀: «فهما من الشؤون الوجوديّة، الموجودة لمطلق الموجود»

أي: الموجود الأعمّ من الموجود بالذات والموجود بالعرض، فإنّ الإمكان صفة الماهيّة، لاالوجود؛ لكنّها موجودة بالمعنى الذي مرّ في الفرع الخامس من فروع الفصل الثاني من المرحلة الاولى، أي موجودة بالعرض.

٤ـ قوله ﵀: «كون الاتّصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن»

لمّا كانت المعقولات الثانية التي من صفات الموجود عين موصوفاتها كان الاتّصاف بها في الخارج. ولمّا احتاج العروض إلى تعدّد العارض والمعروض كان عروضها في الذهن، فإنّ مفهوم الموصوف غير مفهوم الوصف، فيحمل الوصف على الموصوف وهو العروض.

٥ـ قوله ﵀: «وأمّا الامتناع فهو أمر عدميّ»

لانتفاء الموضوع والمحمول في القضايا الموجّهة به، فهو أولى بالعدم. فإذا كان معنى قولنا: اجتماع النقيضين محال، أنّ الموضوع ليس موجوداً، والمحمول وهو الامتناع ليس إلّا البطلان المحض، فما ظنّك بكيفيّة النسبة، وهو الامتناع؟!

٦ـ قوله ﵀: «الماهيّات والمفاهيم موضوعات للأحكام»

الماهيّة موضوع للإمكان، إذ لايوصف بالإمكان إلّا الماهيّة من حيث هي، كمامرّ في الفصل الأوّل. والمفهوم موضوع للوجوب فإنّ الواجب تعالى لاماهيّة له.

إلى كون الوجود العينيّ هو الموضوع لها بالحقيقة، لأصالته، فالوجوب نهاية شدّة الوجود، الملازم لقيامه بذاته و استقلاله بنفسه، والإمكان فقره في نفسه وتعلّقه بغيره، بحيث لا يستقلّ عنه بذاته، كما في وجود الماهيّات الممكنة، فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه.

المرحلة الخامسة
في الماهيّة وأحكامها
وفيها سبعة فصول

الفصل الأوّل
[ليست الماهيّة من حيث هي إلاّ هي]

الماهيّة وـ هي ما يقال في جواب ماهو ـ لمّا كانت من حيث هي ـ وبالنظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها ـ، لا تأبىٰ أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة[1]، كانت في حدّ ذاتها لا موجودة، ولا لاموجودة؛ بمعنى أنّ الموجود واللاّموجود ليس شيء منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها؛ وإن كانت لاتخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر، بنحو الاتّصاف بصفة خارجة عن الذات وبعبارة أُخرىٰ: الماهيّة بحسب الحمل الأوّليّ ليست بموجودة، ولا لاموجودة[2]؛ ....

١ـ قوله ﷺ: «لمّا كانت من حيث هي وبالنظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها لاتأبى أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة»

لاحاجة إلى هذا الاستدلال، إذ تصوّر قضيّة «ليست الماهيّة من حيث هي إلّا هي» كافٍ في التصديق بها، فإنّ مفادها أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ليست إلّا ذاتها بمعنى أنّها ليست شيئاً غير ذاتها. وبعبارة اخرى: مفاد القضيّة أنّ كلّ ما هو خارج عن ذات الماهيّة خارج عنها. وبما ذكرنا يتمّ القاعدة في لوازم الماهيّة أيضاً، بينما لايجرى الاستدلال المذكور فيها.

ثمّ لايخفى: أنّ المراد من الماهيّة في موضوع القاعدة هي الماهيّة مطلقاً، سواء كانت موجودة في الذهن أم في الخارج. بمعنى أنّ العقل حينما يعتبر الماهيّة في حدّ نفسها، يجدها غير مأخوذ في ذاتها شيء من الوجود والعدم، وإن كانت لاتخلو في الخارج من أحدهما، ولا تخلو في الذهن عن الاتّصاف بالوجود. فليس الحكم في القاعدة مقصوراً على مفهوم الماهيّة، حتّى يصير معنى القاعدة أنّه ليس يعتبر في مفهوم الماهيّة غير مقوّماتها.

٢ـ قوله ﷺ: «الماهيّة بحسب الحمل الأوّليّ ليست بموجودة ولا لاموجودة»

وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجودة وإمّا لا موجودة.[٣]

وهذا هو المراد بقولهم[٤]: إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهيّة من حيث هي من ارتفاع النقيضين عن المرتبة[٥] وليس ذلك بمستحيل، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً

لايخفي عليك: أنّ عدّ هذا الحمل حملاً أوّلياً مبتن على ما يراه هو، من أنّ حمل ذاتيّ الشيء عليه حمل أوّليّ. فلو حمل الوجود بهذا الحمل على الماهيّة، استلزم كون الوجود ذاتياً لها، فسلب الوجود عنها بحسب هذا الحمل يفيد أنّه ليس بذاتيّ لها.

وأمّا على المشهور من اختصاص الحمل الأوّليّ بحمل الشيء على نفسه فحمل الوجود على الماهيّة ليس حملاً أوّلياً، سواء أكان ذاتياً للماهيّة مأخوذاً في حدّ ذاتها، أم لم يكن. فسلبه عنها بحسب هذا الحمل لايفيد عدم كونه مأخوذاً في ذاتها وذاتياً لها.

٣ـ قوله : «وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجودة وإمّا لاموجودة»

وهو الحمل الذي يفيد أنّ الموضوع مصداق للمحمول، ويكون المحمول فيه عرضياً للموضوع، على ما ذهب إليه المصنّف من أنّ المحمول إذا كان عين ذات الموضوع أو كان ذاتياً من ذاتياته فالحمل أوّليّ.

٤ـ قوله : «وهذا هو المراد بقولهم».

لايخفى عليك: أنّ عبارات صدرالمتألّهين والحكيم السبزواريّ صريحة في أنّ هذا القول جواب مستقلّ عن شبهة لزوم ارتفاع النقيضين. حيث يجيبون تارة بأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في مرتبة الذات التي هي إحدى مراتب الواقع غير مستحيل، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع بجميع مراتبه من مرتبة الذات ومرتبة الوجود الذهنيّ ومرتبة الوجود الخارجيّ، وأخرى بأنّ نقيض الوجود المأخوذ في المرتبة ليس هو العدم المأخوذ في المرتبة. فراجع الأسفار ج ٢، ص ٤ـ٦ و شرح غرر الفرائد ص ٩٣.

ولكنّ المصنّف: لمّا رأى بطلان الجواب الأوّل ـ حيث إنّ «عقليّة الأحكام لاتخصّص»، وأنّ ارتفاع النقيضين محال في مرتبة الذات والماهيّة كما أنّه محال في الذهن وفي الخارج، ويشهد له أنّ اجتماع النقيضين محال في كلّ من المراتب، ولم يتفوّه أحد بأنّ اجتماع النقيضين في مرتبة الذات أو في مرتبة اخرى جائز وإنّما المستحيل اجتماعهما في الواقع بجميع مراتبه ـ تصدّى لتوجيه كلامهم ففسّره بما يرجع إلى الجواب الثاني. هكذا أفاد شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ.

٥ـ قوله : «من ارتفاع النقيضين عن المرتبة»

أي: عن مرتبة الذات.

وبجميع مراتبه[٦]؛ يعنون به أنّ نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس هوالعدم المأخوذ في حدّ الذات[٧]، بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات[٨]، بأن يكون حدّ الذات، وهوالمرتبة قيداً للوجود لاللعدم، أي رفع المقيّد، دون الرفع المقيّد.

ولذا قالوا[٩]: إذا سئل عن الماهيّة من حيث هي بطرفي النقيض، كان من الواجب أن يجاب

٦ـ قوله ﷺ: «وإنّما المستحيل ارتفاعها عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه»

بمعنى أنّ المستحيل إنّما هو ارتفاعهما عن الواقع في خارج مرتبة الذات، فإن انضمّ إلى ارتفاعهما عن مرتبة الذات ارتفاعهما عن خارج تلك المرتبة أيضاً كان من ارتفاع النقيضين، وأمّا ارتفاعهما عن مرتبة الذات فليس من ارتفاع النقيضين في شيء، لأنّ نقيض الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات هو عدم ذلك الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات. وهذا العدم ليس بمرفوع، لأنّ معنى رفع الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات هو عدم وجود ذلك الوجود في مرتبة الذات. وأمّا العدم المقيّد بكونه في مرتبة الذات فهو وإن كان مرفوعاً إلّا أنّه ليس نقيضاً للوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات حتّى يلزم ارتفاع النقيضين.

قوله ﷺ: «وبجميع مراتبه»

من مرتبة ذات الماهيّة، ومرتبة خارج ذاتها. بأن لاتكون الماهيّة موجودة ولا لاموجودة في مرتبة ذاتها وفي خارج ذاتها. بأن يسلب عنها النقيضان بحسب الحمل الأوّليّ وبحسب الحمل الشائع كليهما.

٧ـ قوله ﷺ: «يعنون به أنّ نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ في حدّ الذات»

ولا يعنون به أنّ ارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات جائز، كما قد توهمه عبارتهم، فإنّ «عقليّة الأحكام لاتخصّص»، بل يعنون أنّ ارتفاع الوجود والعدم عن مرتبة الذات ليس من ارتفاع النقيضين، كما بيّنه المصنّف ﷺ.

٨ـ قوله ﷺ: «بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات»

وهو ليس بمرتفع؛ فإنّ الماهيّة فاقدة للوجود المأخوذ في حدّ الذات، أي لم يؤخذ في حدّ ذاتها الوجود. فلم يلزم ارتفاع النقيضين.

٩ـ قوله ﷺ: «ولذا قالوا»

أي: لكون كلّ من العدم والوجود المرفوعين مقيّداً بكونه مأخوذاً في حدّ الذات، أوجبوا تقديم السلب على الحيثيّة، حتّى يكون السلب مطلقاً، ويكون قيد الحيثيّة قيداً للمسلوب وهو

بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثيّة، حتّى يفيد سلب المقيّد، دون السلب المقيّد.[١٠] فإذا سئل: هل الماهيّة من حيث هي موجودة، أو ليست بموجودة؟ فالجواب: ليست الماهيّة من حيث هي بموجودة ولا لاموجودة. ليفيد أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهيّة.

ونظير الوجود والعدم ـ في خروجهما عن الماهيّة من حيث هي ـ سائر المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين[١١]، حتّى ما عدّوه من لوازم الماهيّات. فليست الماهيّة من حيث هي واحدة ولا كثيرة، ولا كلّيّة ولا جزئيّة، ولا غير ذلك من المتقابلات؛ وليست الأربعة من حيث هي زوجاً ولا فرداً.

الوجود أو العدم، فيكون المسلوب هو الوجود المأخوذ في الذات ـ أي في الماهيّة من حيث هي ـ والعدم كذلك.

قال صدرالمتألّهين ؛ في الفصل التاسع من الموادّ الثلاث من كتاب الأسفار ج ١، ص ١٦٧: «وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهيّة فائدة تقديم السلب على «من حيث هي» في قولنا: «الماهيّة ليست من حيث هي إلّا هي»، حتّى تعود الحيثيّة جزء من المحمول ويكون السلب وارداً على أعلى الثبوت من تلك الحيثيّة.» انتهى.

١٠ـ قوله ؛: «دون السلب المقيّد»

فإنّه إذا صار السلب مقيّداً أفاد أنّ الماهيّة من حيث هي وفي حدّ ذاتها يسلب عنها الوجود والعدم. فيفيد أنّ سلب الوجود والعدم داخل في حدّ ذات الماهيّة. وليس كذلك.

وبما ذكرنا يتّضح أنّ تقديم السلب يفيد رفع المقيّد من الوجود والعدم اللذين ليس ارتفاعهما من ارتفاع النقيضين؛ وأمّا تأخير السلب فهو يستلزم أمراً باطلاً وإن لم يكن هو ارتفاع النقيضين.

١١ـ قوله ؛: «سائر المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين»

لايخفى عليك أوّلاً: أنّ التقابل هنا أريد به معناه اللغوي، لأنّه سيجيء في خاتمة المرحلة السابعة، أن لاتقابل بين الواحد والكثير أصلاً، وإنّما اختلافهما اختلاف تشكيكيّ. وثانياً: أنّ المعاني أريد بها الأوصاف فهي جمع للمعنى بمعنى الأمر القائم بالغير.

قوله ؛: «في قوة النقيضين»

كلّ من المتقابلين لطرده الآخر بالذات يكون في قوّة النقيض له، فالسواد مثلاً في قوّة عدم البياض وكذلك البياض في قوّة عدم السواد.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهيّة[1]

للماهيّة بالنسبة إلى مايقارنها من الخصوصيّات اعتبارات ثلاثة[2]، وهي: أخذها بشرط شيء، وأخذها بشرط لا، وأخذها لابشرط. والقسمة حاصرة.[3]

١ـ **قوله ﷺ: «في اعتبارات الماهيّة»**

أي: في أنحاء ملاحظة الماهيّة. فهي أمور عقليّة. وسيتعرّض المصنّفﷺ لما هو الموجود منها.

قوله ﷺ: «اعتبارات الماهيّة»

ولمّا كان الاعتبار واللحاظ عين المعتبر والملحوظ، فالماهيّة المعتبرة أيضاً على ثلاثة أقسام. فكون اعتبارات الإنسان الملحوظ مع العلم ثلاثة، لامعنى له إلّا أنّ الإنسان الملحوظ مع العلم في الذهن، إمّا هو الإنسان المشروط بالعلم أو هو الإنسان المشروط بعدم العلم وإمّا هو الإنسان الملحوظ أعمّ من أن يكون مع العلم أو مع عدمه. صرّح بذلك الشهيد العلّامة المطهريﷺ في شرح منظومة ج ۴، ص ٣۴٨.

٢ـ **قوله ﷺ: «للماهيّة بالنسبة إلى ما يقارنها من الخصوصيّات اعتبارات ثلاثة»**

لايخفى عليك: أنّ المراد من الخصوصيّات هي العرضيّات، كما هو الظاهر من العبارة. وأمّا ذاتيّ الماهيّة فهو مأخوذ معها البتّة. فلايجري فيه الاعتبارات الثلاثة. فإنّ أخذ الماهيّة بشرط لا عن ذاتيّة يستلزم سلب الشيء عن نفسه، كما أنّ أخذه لابشرط بالنسبة إليه يستلزم جواز سلب الشيء عن نفسه.

٣ـ **قوله ﷺ: «والقسمة حاصرة»**

لأنّه حينما نلاحظ الماهيّة مع غيرها، فإمّا أن يعتبر إطلاقها بالنسبة إلى الغير، بمعنى أنّها تعتبر بحيث لايفرق فيها بين أن تكون مع ذلك الغير أو بدونه. أو لاتعتبر كذلك. وعلى الثاني

أمّا الأوّل فأن تؤخذ الماهيّة بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيّات، فتصدق على المجموع، كأخذ ماهيّة الإنسان بشرط كونها مع خصوصيّات زيد، فتصدق عليه.

وأمّا الثاني فأن تؤخذ وحدها، وهذا على وجهين[٤]: أحدهما أن يقصر النظر في ذاتها، مع قطع النظر عمّا عداها[٥]، وهذا هو المراد بشرط لا في مباحث الماهيّة.[٦] والآخر أن تؤخذ

فإمّا أن يعتبر فيها وجود ذلك الغير أو يعتبر فيها عدمه.

٤ـ قوله ﷺ: «وهذا على وجهين»

يعني أنّ «بشرط لا» يطلق على معنيين:

أحدهما: ما يكون من اعتبارات الماهيّة في مقابل بشرط شيء ولا بشرط.

وثانيهما: مصطلح آخر يراد به مغايرة الشيء لمقارنه وإباؤه عن حمله عليه.

ولا يريد أنّ بشرط لا وهو أحد اعتبارات الماهيّة على قسمين. يدلّ على ذلك قوله ﷺ: «وهذا هو المراد من كون الماهيّة بشرط لا في مباحث الماهيّة» انتهى.

ثمّ لايذهب عليك: أنّ بشرط لا بالمعنى الثاني، يقابله لابشرط بمعنى آخر غير ما يعدّ في اعتبارات الماهيّة من اللابشرط المقسميّ واللابشرط القسميّ. فكما أنّ لبشرط لا معنيين، فكذا للّا بشرط.

٥ـ قوله ﷺ: «مع قطع النظر عمّا عداها»

أي: مع شرط قطع النظر عمّا عداها. وبعبارة أُخرى: مع اشتراط عدم وجود ما عداها معها.

٦ـ «قوله ﷺ: «وهذا هو المراد من كون الماهيّة بشرط لا في مباحث الماهيّة»

أي: هذا هو المراد من بشرط لا في مقابل المخلوطة والمطلقة. كما صرّح بذلك في غرر الفرائد ص ٩٦.

وقال المحقّق الآملي ﷺ في دررالفرائد ج ١، ص ٣٠٣ ما حاصله: أنّ الفرق بينه وبين بشرط لا بالمعنى الثاني من وجوه:

الأوّل: أنّ ما أُخذت الماهيّة مجرّدة عنه في هذا الاصطلاح هو جميع ما عداها، حتّى الوجود والعدم. ولذا لاتكون الماهيّة بهذا الاعتبار موجودة في الذهن، فضلاً عن الخارج، إذالكون في الذهن شيء غيرها، والمفروض اعتبار تجرّدها عن جميع ما عداها، حتّى الكون في الذهن.

وما أُخذت مجرّدة عنه في الاصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص، وهو الذي إذا قارنها حصل من انضمامه إليها مجموع مركّب، لاتصدق تلك الماهيّة على هذا المركّب بهذا الاعتبار،

وحدها، بحيث لوقارنها أيّ مقارن مفروض كان زائداً عليها، غير داخل فيها؛ فتكون موضوعة للمقارن المفروض[٧]، غير محمولة عليه.

وأمّا الثالث فأن لايشترط معها شيء من المقارنة واللامقارنة، بل تؤخذ مطلقة، من غير تقييد بنفي أو إثبات.[٨]

وتسمّى الماهيّة بشرط شيء مخلوطةً، والبشرط لا مجرّدةً، واللابشرط مطلقة.

والمقسم للأقسام الثلاثة، الماهيّة[٩]؛ ....

أي باعتبارها مجرّدة عمّا ينضمّ إليها.

الثاني: أنّ السلب في الأوّل متوجّه إلى وجود الأمور الزائدة عليها، أي تعتبر مع عدم وجود شيء ممّا عداها معها. وفي الثاني متوجّة إلى صدقها عليها، والمراد سلب اتّحادها معها في الوجود وإن كانت معها.

الثالث: أن الماهيّة بشرط لا بالمعنى الأوّل غير موجودة، كما عرفت. بخلاف المعنى الثاني، فإنّها موجودة كما هو واضح.

٧ـ قوله ﷺ: «فتكون موضوعة للمقارن الفروض»

أي: مادّة له ومحلاً.

ولا يخفى عليک: أنّه لايختصّ بشرط لا بهذا المعنى بالمادّة وهو الجنس المأخوذ بشرط لا، وذلک لأنّ الصورة وهو الفصل المأخوذ بشرط لا أيضاً تكون بشرط لا بهذا المعنى.

٨ـ قوله ﷺ: «بل تؤخذ مطلقة، من غير تقييد بنفي أو إثبات»

مع تجويز أن يقارنها شيء أولا يقارنها. فلوحظ فيها كونها مطلقة أي لوحظ فيها جواز مقارنتها وعدم مقارنتها لما عداها، فيصدق مع كلّ من بشرط شيء وبشرط لا. كما صرّح ﷺ بذلک في بداية الحكمة فيفترق اللابشرط القسميّ عن اللابشرط المقسميّ بأنّ الأوّل لوحظ فيه الإطلاق ـ لاأنّه أُخذ فيه الإطلاق «فافهم» ـ والثاني مبهم لاوجود له إلّا في أقسامه.

٩ـ قوله ﷺ: «والمقسم للأقسام الثلاثة، الماهيّة»

لايخفي: أنّ المقسم للأقسام الثلاثة هي الماهيّة الملحوظة مع ما عداها المقيسة إليها. وأمّا الماهيّة المحضة فهي الطبيعة المهملة، وهي أعمّ من اللابشرط المقسميّ؛ فإنّ اللابشرط المقسميّ، وهي الماهيّة الملحوظة مع ما عداها، قسم من الماهيّة. فإنّ الماهيّة تنقسم إلى الماهيّة المشروطة بملاحظتها مع ما عداها ـ وهي اللّابشرط المقسميّ ـ وإلى الماهيّة غير المشروط بذلک.

وهي الكلّيّ الطبيعيّ [١٠]، وتسمّى اللابشرط المقسميّ؛ وهي موجودة في الخارج [١١]، لوجود

١٠ـ قوله ﷺ: «وهي الكلّيّ الطبيعيّ»

الحقّ، أنّ الكلّيّ الطبيعيّ هي الماهيّة المهملة، كما يظهر من الحكيم السبزواري ﷺ، لاالماهيّة اللّابشرط المقسميّ كما ذهب إليه المصنّف ﷺ، ولا اللابشرط القسميّ، كما ذهب إليه المحقّق الطوسي ﷺ في التجريد، وتبعه شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة، فإنّ ملاحظة الماهيّة مع غيرها، وكذا لحاظ إطلاقها، لادخل لشيء منهما في عروض الكلّيّة للماهيّة. فمعروض الكلّيّة هي الماهيّة نفسها وأنت تعلم أنّ الكلّيّ الطبيعيّ ليس إلّا ما هو معروض للكلّيّة. هذا على ما ذهبوا إليه من أنّ الكلّيّة من عوارض الماهيّة وخواصّها، وأنّ المتّصف بالكلّيّة إنّما هو الوجود الذهنيّ، وليس إلّا الماهيّة الموجودة في الذهن من حيث إنّها حاكية لماوراءها من الأفراد. وأمّا على ما هو الحقّ ـ وقد مرّت الإشارة إليه ـ من أنّ الوجود الذهنيّ هو مطلق المفهوم الموجود في الذهن بما أنّه حاكٍ ومرآة للخارج، فالكلّيّ الطبيعيّ، وهو معروض الكلّيّة، أعمّ من أن يكون ماهيّة أو من المفاهيم الفلسفيّة أو من المعقولات الثانية المنطقيّة.

١١ـ قوله ﷺ: «وهي موجودة في الخارج»

ولا يخفى عليك: أنّ هذه المسألة وهي مسألة وجود الكلّيّ الطبيعيّ ليست نفس مسألة أصالة الوجود ولا من متفرّعاته. إذ يتكلّم هنا عن وجود الكلّيّ بعد فرض وجود الفرد، ويبحث هناك عن وجود الفرد فالقائل بأصالة الماهيّة يعتقد بأنّ فرد الماهيّة موجود في الخارج حقيقة، والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود. والقائل بوجود الكلّيّ يحكم بوجود الكلّيّ حقيقة بوجود فرده، سواء كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود. ومنكر وجود الكلّيّ ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض. وبعبارة أُخرى: يبحث في تلك المسألة عن أنّه هل يكون الوجود واسطة في عروض الوجود لفرد الماهيّة أو لا؟ فالقائل بأصالة الوجود يذهب إلى الأوّل والقائل بأصالة الماهيّة إلى الثاني. ويبحث في هذه المسألة عن أنّه هل يكون الفرد واسطة في عروض الوجود للكلّيّ أم لا؟ فمنكر وجود الكلّيّ يقول بالأوّل والقائل بوجوده يذهب إلى الثاني. فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج، ولا القول بأصالة الماهيّة يحتم القول بوجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج.

نعم! وجود الكلّيّ الطبيعيّ عند القائل به، لمّا كان بوجود فرده، فهو لايزيد على وجود فرده. فعلى القول بأصالة الوجود وكون الوجود لفرد الماهيّة بعرض الوجود يكون وجود الكلّيّ أيضاً بعرض الوجود هذا على ما ذهبوا إليه من كون الكلّيّة من عوارض الماهيّة حيث إنّ المتّصف

لـ

بعض أقسامها فيه، كالمخلوطة.[١٢]

والموجود من الكلّيّ في كلّ فرد، غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد.[١٣] ولو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد، كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال؛ وكان الواحد متّصفاً بصفات متقابلة. وهو محال. وهذا معنى قولهم: إنّ نسبة الماهيّة إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لا كنسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين. فالماهيّة كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها؛ نعم! هي بوصف الكلّيّة والاشتراك واحدة موجودة في الذهن، كما سيأتي.[١٤]

بالكلّيّة هو الوجود الذهنيّ وليس الوجود الذهنيّ عندهم إلّا الماهيّة الموجودة في الذهن بما أنّها حاكية لماوراءها وأمّا على ما هو الحقّ ـ وقد مرّت الإشارة إليه ـ من أنّ الوجود الذهنيّ هو المفهوم بما أنّه حاكٍ ومرآة للخارج ويلزمه أنّ الكلّيّ الطبيعيّ وهو معروض الكلّيّة أعمّ من الماهيّة ومن المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة فالفرق بين المسألتين أوضح.

١٢ـ قوله ﷺ: «كالمخلوطة»

ذكرها إنّما هو من باب المثال، لأنّ المطلقة أيضاً موجودة في الخارج.

نعم! المجرّدة لاوجود لها، حتّى في الذهن، إلّا بحسب اعتبار العقل، حيث يعتبر الماهيّة في الذهن مجرّدة عن الوجود مطلقاً مع أنّها موجودة في الذهن، وبعبارة اخرى: يعتبرها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن، حين كونها موجودة فيه.

١٣ـ قوله ﷺ: «غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد»

خلافاً لما ذهب إليه الرجل الهمداني على ما حكاه عنه الشيخ في رسالة بعثها إلى علماء مدينة السّلام فراجع رسائل ابن سينا ج ١، ص ٤٦٦. وخلافاً لما تخيّله منكروا وجود الكلّيّ الطبيعيّ، حيث توهّموا أنّ القائل بوجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج يذهب إلى مثل ما ذهب إليه الرجل الهمداني، ولذا أنكروه وردّوا عليه بما ردّ المصنّفﷺ به على قول الرجل الهمداني من الوجهين.

١٤ـ قوله ﷺ: «نعم هي بوصف الكلّيّة والاشتراک واحدة موجودة في الذهن، كما سيأتي»

وهو المسمّى بالكلّيّ العقليّ الذي يقابل الكلّيّ المنطقيّ والكلّيّ الطبيعيّ.

قوله ﷺ: «كما سيأتي»

في الفصل اللاحق.

الفصل الثالث
في الكلّيّ والجزئيّ

لاريب أنّ الماهيّة الكثيرة الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها[1]، وتحمل عليه؛ بمعنى أنّ الماهيّة الّتي في الذهن، كلّما ورد فيه فرد من أفرادها، وعُرض عليها، اتّحدت معه، وكانت هي هو.[2] وهذه الخاصّة هي المسمّاة بالكلّيّة، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهيّة. فالعقل لايمتنع من تجويز صدق الماهيّة على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج، أم لا.

فالكلّيّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن[3]، إذ الوجود الخارجيّ العينيّ مساوق

١ـ قوله ﷺ: «لاريب أنّ الماهيّة الكثيرة الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها»

يعني أنّه ضروريّ لاحاجة فيه إلى الاستدلال، وذلك لأنّه من الوجدانيّات. فإنّ المفهوم موجود في النفس، والنفس تجد صدقه على أفراده في الذهن وجداناً.

٢ـ قوله ﷺ: «بمعنى أنّ الماهيّة الّتي في الذهن، كلّما ورد فيه فرد من أفرادها، وعُرض عليها، اتّحدت معه، وكانت هي هو»

لابمعنى أنّ الماهيّة مطلقاً تصدق على أفرادها. فإنّ الماهيّة الخارجيّة هي عين أفرادها. ولا بمعنى أنّ الكلّيّ، وهو موجود في الذهن، ينطبق ويصدق على أفرادها العينيّة، وهي في الخارج. فإنّ ذلك محال. لاستلزامه صيرورة الذهنيّ خارجيّاً أو الخارجيّ ذهنيّاً، وهو الانقلاب المحال.

٣ـ قوله ﷺ: «فالكلّيّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن»

فهي من المعقولات الثانية المنطقيّة التي عروضها واتّصافها إنّما يكونان في ظرف الذهن.

للشخصيّة، مانع عن الاشتراك. فالكلّيّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة[٤]، كما أنّ الجزئيّة والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجيّ.

فما قيل: «إنّ الكلّيّة والجزئيّة في نحو الإدراك[٥]، بمعني أنّ الحسّ لقوّة إدراكه ينال الشيء نَيلاً كاملاً، بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً[٦]، ويتشخّص؛ والعقل لضعف إدراكه يناله نيلاً هيّناً، يتردّد مانناله بين أُمور، ويقبل الانطباق على كثيرين[٧]، كالشبح المرئيّ من بعيد، بحيث لا يتميّز كلّ التميّز فيتردّد بين أن يكون، مثلاً، هو زيداً، أو عمراً، أو خشبة منصوبة، أو غير ذلك، وليس إلّا واحداً من المحتملات؛ وكالدرهم الممسوح المردّد بين الدراهم المختلفة، وليس إلاّ واحداً منها».

فاسد، إذ لو كان الأمر كذلك، لم يكن مصداق الماهيّة في الحقيقة إلّا واحداً من الأفراد؛ ولكذبت القضايا الكلّيّة، كقولنا: كلّ ممكن فله علّة، وكلّ أربعة زوج، وكلّ كثير فإنّه مؤلّف من آحاد، والضّرورة تدفعه. فالحقّ أنّ الكلّيّة والجزئيّة لازمان لوجود الماهيّات؛ فالكلّيّة لوجودها الذهنيّ، والجزئيّة لوجودها الخارجيّ.

٤ـ قوله ﷺ: «فالكلّيّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة»

عدّ الكلّيّة من لوازم الذهنيّ للماهيّة، وتخصيص الماهيّة بذلك، من متفرّعات ما ذهبوا إليه من الوجود الذهنيّ، وأنّه هي الماهيّة الموجودة في الذهن.

ولكنّ الحقّ هو أنّ الكلّيّة من لوازم المفهوم الموجود في الذهن بما أنّه مفهوم وبما أنّه وجود ذهنيّ، سواء كان ماهيّة أو معقولاً ثانياً. كما قدمرّ أنّ الوجود الذهنيّ ليس خصوص الماهيّة الموجودة في الذهن. وممّا يؤيّد ذلك عدّه العرض الذي هومن المفاهيم الفلسفيّة كلّيّاً. حيث قال ﷺ: «ثمّ إنّ الأشياء المشتركة في معنى كلّي ... كالنوعين المشتركين في العرضيّة.» انتهى.

٥ـ قوله ﷺ: «فما قيل إنّ الكلّيّة والجزئيّة في نحو الإدراك»

وأمّا الوجود فليس إلّا جزئيّاً عند هذا القائل. أي لايكون هناك وجود تكون الكلّيّة من خواصّه.

٦ـ قوله ﷺ: «بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً»

أي: كلّ التميّز بحيث لايحتمل غيره.

٧ـ قوله ﷺ: «ويقبل الانطباق على كثيرين»

أي: يحتمل أن يكون كلّ واحد من الكثيرين على البدل، من دون أن يكون صادقاً ومنطبقاً حقيقة على كلّ من الكثيرين. كما لايخفى.

وكذا ما قيل: «إنّ الماهيّة الموجودة في الذهن جزئيّة شخصيّة، كالماهيّة الموجودة في الخارج، فإنّها موجودة في ذهن خاصّ، قائمة بنفس جزئيّة. فالماهيّة الإنسانيّة الموجودة في ذهن زيد مثلاً، غيرالماهيّة الإنسانيّة الموجودة في ذهن عمرو؛ والموجودة منها في ذهن زيد اليوم، غير الموجودة في ذهنه بالأمس[٨]؛ وهكذا».

فاسد، فإنّ الماهيّة المعقولة من الحيثيّة المذكورة ـ أعني كونها قائمة بنفس جزئيّة، ناعتة لها ـ وكذا كونها كيفيّةً من الكيفيّات النفسانيّة، وكمالاً لها، هي من الموجودات الخارجيّة الخارجة من بحثنا؛ وكلامنا في الماهيّة بوجودها الذهنيّ الّذي لايترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة[٩]، وهي من هذه الجهة لا تأبي الصدقَ على كثيرين.

ثمّ إنّ الأشياء المشتركة في معنىً كلّيّ يتميّز بعضها من بعض بأحد أُمور ثلاثة؛ فإنّها إن اشتركت في عَرَضيّ خارج من الذات فقط، تميّزت بتمام الذات؛ كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضيّة المشتركين في العرضيّة. وإن اشتركت في ذاتيّ[١٠]، فإن كان في بعض الذات، ولا محالة هوالجنس، تميّزت ببعض آخر، وهو الفصل؛ كالإنسان والفرس المشتركَين في الحيوانيّة، المتميّزين بالنطق والصهيل؛ وان كان في تمام الذات، تميّزت بعَرَضيّ مفارق، إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فرد، فلازم النوع لازم لجميع أفراده.[١١]

٨ـ قوله ﷺ: «والموجودة منها في ذهن زيد اليوم، غير الموجودة في ذهنه بالأمس»

لايخفى ما فيه، لأنّ العلم مجرّد لاتغيّر فيه عندهم، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

٩ـ قوله ﷺ: «وكلامنا في الماهيّة بوجودها الذهنيّ الّذي لايترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة»

وقدمرّ أنّ الوجود الذهنيّ مصطلح فلسفيّ يراد به المفهوم الذهنيّ من جهة كونه حاكياً لمصداقه ومرآة له. كما مرّ أنّ ما في الذهن من جهة كونه صفة قائمة بالنفس كيف نفسانيّ وعلم، ولا يسمّى من هذه الجهة وجوداً ذهنياً، وإن كان موجوداً في الذهن.

١٠ـ قوله ﷺ: «وإن اشتركت في ذاتيّ»

الذاتيّ هنا بمعنى ما ليس بخارج، سواء كان هو الذات أو جزءها.

فهو من قبيل الذاتي في قولهم: الكلّيّ ينقسم إلى ذاتيّ وعرضيّ حيث إنّ الذاتيّ يشمل النوع الذي هو نفس الذات.

١١ـ قوله ﷺ: «فلازم النوع لازم لجميع أفراده»

وزاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً[١٢]، وهو التميّز بالتمام والنقص، والشدّة والضعف، في نفس الطبيعة المشتركة؛ وهو التشكيك. والحقّ أنّ الماهيّة، بما أنّها هي، لا تقبل التشكيك[١٣]؛ وإنّما التشكيك في الوجود.

هذا كلّه في الكلّيّة وأنّها خاصّة ذهنيّة للماهيّة[١٤] وأمّا الجزئيّة، وهي امتناع الشركة في الشيء، وتسمّى الشخصيّة، فالحقّ أنّها بالوجود[١٥]، كما ذهب إليه الفارابيّ(ره)، وتبعه

أي: فإنّ لازم النوع لازم... فالفاء للسببيّة. كما استعمله المصنّف في موارد أخرى كثيرة.

١٢ـ قوله : «وزاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً»

هو الشيخ الإشراقي في المطارحات ص ٣٣٤. وتبعه صدرالمتألّهين قال في الأسفار ج ٢، ص ٩ ـ ١٠: «والأشياء المشتركة في معنى كلّيّ تفترق بأحد أمور أربعة»، إلى أن قال: في مقام ذكر الرابع: «أو بتماميّة ونقص في نفس الطبيعة المشتركة، مما عرفت من وهن قاعدة المتأخّرين في وجوب اختلاف حقيقة التامّ والناقص.» انتهى. وهو بعينه نفس ما جاء في المطارحات ص ٣٣٤.

١٣ـ قوله : «والحقّ أنّ الماهيّة بما أنّها هي، لاتقبل التشكيك»

لما مرّ في الفصل الأوّل، من أنّ الماهيّة بما أنّها هي ليست إلّا هي، فهي في حدّ ذاتها ليست شديدة، ولا ضعيفة، وليست تامّة، ولا ناقصة، بما هي هي. إذ لو كانت شديدة في حدّ ذاتها لم تصدق على الضعيفة، فلم تكن الضعيفة فرداً لها، ولو كانت ضعيفة في حدّ ذاتها لم تصدق على الشديدة، فلم تكن الشديدة فرداً لها. وبعبارة أخرى: الماهيّة لمّا كانت حدّاً للوجود، فإن كانت حدّاً للشديد بما هو شديد، لم تكن حدّاً للضعيف بما هو ضعيف؛ وإن كانت حدّاً للضعيف بما هو ضعيف، لم تكن حدّاً للشديد بما هو شديد؛ وإن كانت حدّاً للشديد لابما أنّه شديد، وللضعيف لابما أنّه ضعيف، بل كانت حدّاً لذاتهما من دون وصفي الشدّة والضعف، لم يحصل تشكيك في ذاتها، بل كانت لابشرط بالنسبة إلى الشدّة والضعف، وكانت الشدّة والضعف خارجين عنها. فالماهيّة لاتقبل التشكيك.

١٤ـ قوله : «خاصّة ذهنيّة للماهيّة»

لايخفى: أنّ الكلّيّة خاصّة الوجود الذهنيّ أي المفهوم الموجود في الذهن بما هو حاكٍ للخارج، سواء كان ماهيّة أم معقولاً ثانياً.

فالحقّ أنّ الكلّيّة خاصّة المفهوم وهو الوجود الذهنيّ، بما هو مفهوم للأشياء ووجود ذهنيّ لها. والشخصيّة خاصّة الوجود العينيّ.

١٥ـ قوله : «فالحقّ أنّها بالوجود»

صدرالمتألّهين(ره) قال فيالأسفار:

«والحقّ أنّ تشخّص الشيء ـ بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره ـ إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة، مانعٍ بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه.[١٦] فالمشخّص للشيء ـ بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه ـ لايكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته؛ وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشيء، فالعقل لايأبىٰ عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضمّ إليه ألفُ مخصِّص[١٧]؛ فإنّ الامتياز في الواقع غيرالتشخّص، إذ الأوّل للشيء، بالقياس[١٨] إلى المشاركات في أمر عامّ، والثاني باعتباره في نفسه؛ حتّى أنّه لولم يكن له مشارك لايحتاج إلى مميِّز زائد، مع أنّ له تشخّصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص[١٩]، ....

فالجزئيّة من صفات الوجود، وعليه فهي من المعقولات الثانية الفلسفيّة، بينما كانت الكلّيّة من المعقولات الثانية المنطقيّة.

١٦ـ قوله ﷺ: «مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراک فيه»

أي: بحسب حقيقته وهويّته لابسبب شيء آخر فهو متشخّص بذاته والماهيّة متشخّصة به.

١٧ـ قوله ﷺ: «فالعقل لايأبى عن تجويز الاشتراک فيه، وإن ضمّ إليه ألفُ مخصّص»

فإنّ المخصّص وإن كان يضيّق دائرة شمول المفهوم للأعيان والأفراد الخارجيّة، ولكن حاله بعد التخصيص يساوي حاله قبل التخصيص في قابليّة انطباقه على ما لايتناهى من الأفراد. فكما أنّ الإنسان قابل للصدق على ما لايتناهى من أفراده، كذلک الإنسان العالم، والإنسان العالم العادل الشجاع.

١٨ـ قوله ﷺ: «إذ الأوّل للشيء، بالقياس»

قوله: «بالقياس» خبر لقوله: «الأوّل». وقوله: «للشيء» متعلّق بالأوّل باعتبار معناه وهو التمايز أي وصف التمايز الحاصل لشيء إنّما هو بالقياس ...

١٩ـ قوله ﷺ: «ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص»

أي: للشيء المادّيّ، كما صرّح بذلک في الشواهد الربوبيّة ص ١١٣، وكما لايخفى، فإنّ الاستعداد إنّما هو من خواصّ المادّيّات. ويدلّ عليه أيضاً قوله ﷺ: «فإنّ النوع المادّيّ المنتشر ...» انتهى.

فإنّ النوع المادّيّ المنتشر[٢٠]، ما لم تكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه، لا يـفيض وجوده عن المبدءالأعلىٰ». انتهى، (ج ٢ ص ١٠).

ويتبيّن به أوّلاً: أنّ الأعراض المشخّصة التي أسندوا التشخيص إليها[٢١] ـ وهي عـامّة الأعراض، كما هو ظاهر كلام بعضهم؛ وخصوص الوضع ومتىٰ وأين، كما صرّح به بعض آخر؛ وخصوص الزمان، كما قال به آخرون ـ وكذا ما قيل: إنّه المادّة، أمارات للتشخّص ومن لوازمه.[٢٢]

وثانياً: أنّ قول بعضهم: إنّ المشخِّص للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده، وكذا قول بعضهم: إنّ المشخِّص هو فاعل الكلّ، وهو الواجب تعالى الفيّاض لكلّ وجود، وكذا قول بعضهم: إنّ تشخّص العرض بموضوعه، لايخلو عن استقامة؛ غير أنّه من الإسناد إلى السبب البعيد؛ والسبب القريب الذي يستند إليه التشخّص هو نفس وجود الشيء[٢٣]، إذ

٢٠ـ قوله ﷺ: «فإنّ النوع المادّيّ المنتشر»

يعني أنّ النوع المادّيّ كالإنسان مثلاً الذي يمكن أن يكون زيداً أو عمراً أو بكراً أو ... ـ فهو منتشر ـ مالم تتميّز مادّته عن سائر الموادّ بأنّها نطفة والدَيْ زيد مثلاً، حتّى تكون بذلك متخصّص الاستعداد لفرد من ذلك النوع هو زيد، لايفاض وجوده من المبدء الأعلى.قال ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٢ في هذا المقام: «النوع المتكثّر الأفراد مالم يتخصّص المادّة الحاملة لأفراده بوضع خاصّ وزمان خاصّ لايوجد فرد منه دون غيره.» انتهى.

٢١ـ قوله ﷺ: «الأعراض المشخّصة التي أسندوا التشخيص إليها»

كان الأولى ترك لفظة «المشخّصة» هنا كما لايخفى.

٢٢ـ قوله ﷺ: «أمارات للتشخّص ومن لوازمه»

فهي من قبيل الواسطة في الإثبات فقط. دون ما راموه من كونها وسائط في الثبوت.

قوله ﷺ: «أمارات للتشخّص ومن لوازمه»

يعني في المادّيّات. وأمّا في المفارقات فالعقليّة منها فاقدة لجميع ذلك والمثاليّة منها إنّما تكون واجدة لبعضها.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه لاتكون عامّة الأعراض من لوازم التشخّص مطلقاً حتّى في المادّيّات أيضاً. فإنّ هذا الحجر وبياضه متشخّصان وليس لهما فعل ولا انفعال ولا جدة مثلاً.

٢٣ـ قوله ﷺ: «والسبب القريب الذي يستند إليه التشخّص هو نفس وجود الشيء»

الوجود العينيّ للشيء، بما هو وجود عينيّ، يمتنع وقوع الشركة فيه؛ فهو المتشخّص بذاته، والماهيّة متشخّصة به؛ وللفاعل أو الموضوع دخل في التشخّص من جهة أنّهما من علل الوجود؛ لكنّ أقرب الأسباب هو وجود نفس الشيء، كما عرفت.

وثالثاً: أنّ جزئيّة المعلوم المحسوس[٢٤] ليس من قِبَل نفسه بما أنّه مفهوم ذهنيّ؛ بل من قِبَل الاتّصال الحسّيّ بالخارج وعلم الإنسان بأنّه نوع تأثّر له من العين الخارجيّ. وكذا جزئيّة الصورة الخياليّة من قِبَل الاتّصال بالحسّ، كما إذا أحضر صورة خياليّة مخزونة عنده من جهة الحسّ، أو ركّب ممّا عنده من الصور الحسّيّة المخزونة، صورةَ فردٍ خياليٍّ.[٢٥] فافهم.[٢٦]

لايذهب وهمك من التعبير بالسبب أن المراد كون الوجود واسطة في ثبوت التشخّص للماهيّة. فإنّ الماهيّة على ما ذهب إليه اعتباريّة، فلايعقل اتّصافها بالتشخّص حقيقة. وإنّما المراد هو أنّ الوجود واسطة في عروض التشخّص للماهيّة كما أنّه واسطة في عروض الوجود لها. فالتشخّص كالوجود من صفات نفس الوجود حقيقة، ويسند إلى الماهيّة بالعرض وعلى سبيل التجوّز.

٢٤ـ قوله ﷺ: «أنّ جزئيّة المعلوم المحسوس»

أي: المعلوم بالذات، وهي الصورة الحاصلة في مرتبة الحسّ من الذهن.

٢٥ـ قوله ﷺ: «أو ركّب ممّا عنده من الصور الحسّيّة المخزونة صورةَ فردٍ خياليٍّ»

لايخفى ما في التعبير بالتركيب من المسامحة إذ العلم مجرّد ثابت، لايقبل التغيّر، وإنّما الذهن بعد إدراكه لعدّة صور تحصل لها القدرة على إبداع ما يكون مسانخاً لها. فالمهندس بعد ما رأى خرائط كثيرة يقدر على إبداع خريطة جديدة، بينما الخرائط السابقة محفوظة مخزونة عنده لم تتغيّر.

٢٦ـ قوله ﷺ: «فافهم»

تلويح إلى دقّة المطلب. وضرورة الوقوف عنده. ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون إشارة إلى ما في التعبير بالتركيب من المسامحة. وكذا يحتمل كونها إشارة إلى ضعف ما ذكر من جزئيّة الصورة الخياليّة الّتي أنشأها النفس بعد إدراک صور من سنخها. حيث إنّه لاواقع خارجيّ لها حتّى يمكن الحكم بأنّها جزئيّة من جهة اتّصالها به. بل الوجدان أصدق شاهد على عدم اتّصالها بالخارج ولو بالفرض. فهي كلّيّة كالصورة العقليّة.

الفصل الرابع
في الذّاتيّ والعرضيّ

المفاهيم المعتبرة في الماهيّات، وهي الّتي تؤخذ في حدودها[1]، وترتفع الماهيّات بارتفاعها[2]، تسمّىٰ ذاتيّات. وما سوى ذلك، ممّا يحمل عليها، وهي خارجة عن الحدود، كالكاتب من الإنسان، والماشي من الحيوان، تُسمّىٰ عَرَضيّات.

والعَرَضيّ قسمان؛ فإنّه إن توقّف انتزاعه وحمله على انضمام، كتوقّف انتزاع الحارّ وحمله على الجسم على انضمام الحرارة إليه[3]، سُمّي محمولاً بالضميمة؛ وإن لم يتوقّف على انضمام شيء

١ـ قوله ﷺ: «تؤخذ في حدودها»

أي: في حدودها التامّة.

٢ـ قوله ﷺ: «وترتفع الماهيّات بارتفاعها»

أي: يكون ارتفاعها ارتفاع الماهيّات، لأنّ ارتفاعها مستلزم لارتفاع الماهيّات، فإنّ العرضيّات اللازمة أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: الذاتيّ ما يرتفع الماهيّة في حدّ ذاتها بارتفاعه. وأمّا اللازم فارتفاعه ليس ارتفاع الماهيّة في حدّ ذاتها، وإنّما ارتفاع لشيء خارج عن ذاتها وإن كان ارتفاعه مستلزماً لارتفاعها. أي يكون ارتفاع الذاتيّات هو بعينه ارتفاع الماهيّات لأنّ ارتفاعها مستلزم لارتفاع الماهيات، وهذا بخلاف العرضيّات اللازمة، لأنّ ارتفاع اللازم ليس ارتفاع الماهيّة في حدّ ذاتها، وإنّما ارتفاع لشيء خارج عن ذاتها وإن كان ارتفاع اللازم مستلزماً لارتفاع الماهيّة.

٣ـ قوله ﷺ: «على انضمام الحرارة إليه»

لايخفى: أنّ معنى الانضمام ليس هو انفصال الحرارة عن جسم آخر وانضمامها إلى هذا الجسم. بل إنّما المراد أنّه تحدث الحرارة منضمة إلى هذا الجسم بسبب وسيأتي أنّ الكيفيات

إلى الموضوع، سمّي الخارجَ المحمول، كالعالي والسافل.

هذا هو المشهور؛ وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر.[٤]

ويتميّز الذاتيّ من غير الذاتيّ بخواصّه، الّتي هي لوازم ذاتيّته[٥]؛ وهي كونه ضروريّ

المحسوسة فعلها بطريق التشبيه. فحرارة النار تجعل مجاورها شبيهاً بها، والحرارة الحاصلة ثانياً تجعل مجاورها حارّاً أيضاً، وهكذا.

٤ـ قوله ﷺ: «وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر»

وأنّه موجود بوجود الجوهر. فالجسم إذا وضع على النار لاتنضمّ إليه حرارة من النار، وإنّما النار معدّة إيّاه لأن تتغيّر طبيعته ويصير حارّاً بعد أن كان بارداً. فهو بالحقيقة نوع من الحركة الجوهريّة وتتبعها حركة الأعراض. وسيأتي له توضيح أكثر في مباحث الحركة.

قوله ﷺ: «وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر»

فلايبقى معه مجال للمحمول بالضميمة؛ فإنّه إذا كان العرض من مراتب وجود الجوهر لم يكن خارجاً عن وجوده حتّى يمكن أن يصدق عليه أنّه ضميمة انضمّت إلى الجوهر.

ولا يخفى عليك: أنّ العرضيّ وإن كان لايختصّ بالأعراض المحمولة على الجوهر، حيث إنّ الصورة أيضاً عرضيّ للمادّة إذا أخذتا لابشرط؛ إلّا أنّه قدمرّ هناك ـ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية ـ أنّ كلّ ما وجوده لغيره فهو متّحد بذلك الغير، ولا يكون ضميمة تزيد على وجوده. ومن هنا رجّح المحقّقون كون التركيب بين المادّة والصورة اتّحاديّاً، لاانضماميّاً.

قوله ﷺ: «وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر»

فلايبقى مجال للمحمول بالضميمة بعد كونه عرضاً بل يكون كلّ عرضيّ من الخارج المحمول. والحاصل أن تقسيم العرضيّ إلى الخارج المحمول والمحمول بالضميمة إنّما كان على قول المشّائين القائلين بأنّ العرض مباين للجوهر وجوداً كما أنّه مباين له ماهيّة. وأمّا إذا قلنا: إنّ العرض من مراتب وجود الجوهر فيكون كلّ عرض من الخارج المحمول، وتكون النسبة بين العرضيّ والمحمول بالضميمة نسبة التباين.

قوله ﷺ: «وقد تقدّم»

في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

٥ـ قوله ﷺ: «ويتميّز الذاتيّ من غير الذاتيّ بخواصّه الّتي هي لوازم ذاتيّته»

وتنتقض الخاصّة الأولى باللوازم البيّنة، فإنّ اللازم البيّن ـ أعمّ من البيّن بالمعنى الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ ـ ضروريّ الثبوت لمعروضه، مع أنّه عرضيّ له. كالبياض للعاج، والحرارة

الثبوت لِذِي الذاتيّ[٦]، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه[٧]؛ وكونه غنيّاً عن السبب، فالسبب الموجِد لذي الذاتيّ هوالسبب الموجِد للذاتيّ، لمكان العينيّة؛ وكونه متقدّماً على ذي الذاتيّ تقدّماً بالتجوهر[٨]، كما سيجيء إن شاءالله.[٩]

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتيّة حمل أوّليّ.[١٠] وبه يندفع

للنّار، والزوجيّة للأربعة.

وتنتقض الثانية بالعرضيّ الخارج المحمول، حيث إنّ السبب الموجد لمعروضه سبب موجد له أيضاً، والعرضيّ عنده ﴿ره﴾ كلّه من الخارج المحمول، كمامرّ آنفاً.

فالحقّ أنّ شيئاً منهما ليس خاصّة للذاتيّ، حتّى يتميّز به الذاتيّ عن العرضيّ.

٦ـ قوله ﴿ره﴾: «وهي كونه ضروريّ الثبوت لِذِي الذاتيّ»

بمعنى أنّه من تصوّر الذات وتصوّر الذاتيّ لم يلبث دون أن يصدّق بثبوته لها ولم يحتج في ذلك إلى إقامة برهان. فالتصديق بثبوته لها ضروريّ.

٧ـ قوله ﴿ره﴾: «لضرورة ثبوت الشيء لنفسه»

لأنّ الحيوان مثلاً إنّما يثبت للإنسان بما أنّ الإنسان حيوان والناطق يثبت له بما أنّه ناطق فيكون من ثبوت الشيء لنفسه. هذا على المشهور. وأمّا على ما ذهب إليه المصنّف﴿ره﴾ فالأمر أوضح لأنّ الذاتيّ ليس إلّا الجنس والفصل. وكلّ منهما عند المصنّف﴿ره﴾ عين ذي الذاتيّ مفهوماً. كما سيأتي في الفصل اللاحق.

٨ـ قوله ﴿ره﴾: «وكونه متقدّماً على ذي الذاتيّ تقدّماً بالتجوهر»

أي: في مقام تقوّم جوهر الماهيّة وتبلورها في الذهن. قال في البصائر النصيريّة في الفصل السادس من الفنّ الأوّل من المقالة الأولى ص ٩: «فإذا أخطرت الماهيّة بالبال وأخطرت أجزاءها الّتي التأمت منها، لم يمكن أن تعقل الماهيّة إلّا وتكون أجزاؤها معقولة أوّلاً. مثل الحيوان والناطق الذين هما داخلان في ماهيّة الإنسان فلايمكن أن يعقل الإنسان إلّا وقد عقل أوّلاً الحيوان والناطق. نعم ربما لم يكونا مفصّلين في الذهن، وليس كلّ ما ليس مفصّلاً لايكون معلوماً، فكثير من المعلومات ليس مفصّلاً.» انتهى.

٩ـ قوله ﴿ره﴾: «كما سيجيء إن شاء الله»

في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة.

١٠ـ قوله ﴿ره﴾: «وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتيّة حمل أوّليّ»

لم يتقدّم منه شيء يظهر منه هذا الأمر إلّا قوله﴿ره﴾: «لضرورة ثبوت الشيء لنفسه». وهو وإن

الإشكال في تقدّم أجزاء الماهيّة عليها، بأنّ مجموع الأجزاء عين الكلّ، فتقدّم المجموع على الكلّ تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

وذلك أنّ الذاتيّ ـ سواء كان أعمّ، وهو الجنس أو أخصّ، وهوالفصل ـ عين الذات[١١]، والحمل بينهما أوّليّ،وإنّما سمّي جزءً لوقوعه جزءً من الحدّ.[١٢]

كان يكفي لإثبات كون الذاتيّ بيّن الثبوت للذات بما شرحناه في ما مرّ لكنّه لايكفي لإثبات كون الذاتيّ عين الذات. نعم يأتي منه ﷺ بيان ذلك فى الفصل اللاحق، من أنّ الذاتيّ عين الذات و نفسها، و حمل الشيء على نفسه ليس إلاّ حملاً أوّلياً.

ولكن يرد عليه: أنّ الذاتيّ وإن كان عين ذي الذاتيّ في المصداق ولكنّه غيره في المفهوم، فإنّ المفهوم من الإنسان وهو مركّب من الحيوان والناطق، غير المفهوم من كلّ من الناطق والحيوان. فالحقّ أنّ الحمل بين الذات وبين أجزائها الذاتيّة ليس إلّا حملاً شائعاً كالحمل بين الأجزاء أنفسها. وهو الذي يظهر من كلمات صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ١، ص ٢٩٣. بل لم أجد أحداً يوافق المصنّف ﷺ في ما ذهب إليه من كون حمل كلّ من الذاتيّات على الذّات حملاً أوّليّاً.

١١ـ قوله ﷺ: «وذلک أنّ الذّاتيّ ـ سواء كان أعم، وهو الجنس أو أخصّ، وهو الفصل ـ عين الذات»

حاصل الجواب بالالتفات إلى ما سبقه من الاعتراض الذي أورده على المستشكل المشتمل على بيان موطن الجزء والكلّ وموطن العينيّة، أنّ المراد بتقدّم الذاتيات على الذات ليس هو تقدّمها عليه في الواقع الذي هو مقام العينيّة وموطنها. وإنّما المراد تقدّمها عليه في مقام تقرّر الماهيّة وتألّفها في الذهن أعني مقام التعريف والتحديد. ولذا عدّوا ـ كما سيأتي من المصنّف ﷺ أيضاً ـ تقدّم الذاتيّ على ذي الذاتيّ من التقدّم بالتجوهر، لاتقدّماً بالطبع.

قوله ﷺ: «سواء كان أعمّ وهو الجنس أو أخصّ وهو الفصل»

المراد بالأعمّيّة والأخصّيّة أعمّيّة كلّ منها بالنسبة إلى الآخر، وأمّا بالنسبة إلى ذي الذاتيّ فلا يخلوالذاتيّ عن أن يكون أعمّ، وهو الجنس، أو مساوياً وهو الفصل.

١٢ـ قوله ﷺ: «وإنّما سمّي جزءً لوقوعه جزءً من الحدّ»

قال المحقّق الطوسي في الفصل العاشر من النهج الأوّل من منطق شرح الإشارات: «وقد يقال له [للذاتيّ] جزء الماهيّة بالمجاز، فإنّ الجزء الحقيقيّ لايحمل على كلّه بالمواطاة، والذاتيّ يحمل على الماهيّة. بل إنّما يكون اللفظ الدالّ عليه جزء من حدّها، فهو يشبه الجزء لذلک. وقد

على أنّ إشكال تقدّم الأجزاء على الكلّ مدفوع[١٣] بأنّ التقدّم للأجزاء بالأسر على الكلّ[١٤]، وبين الاعتبارين تغاير.

اضطرّ إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه.» انتهى.

١٣ـ قوله ﷺ: «إشكال تقدّم الأجزاء على الكلّ مدفوع»

ذلك الإشكال الجاري في تقدّم أجزاء كلّ كلّ عليه. ويدخل فيه محلّ الكلام باعتبار كون الذاتيّات أجزاء للحدّ متقدّمة عليه.

١٤ـ قوله ﷺ: «التقدّم للأجزاء بالأسر على الكلّ»

أي: الأجزاء لابشرط الاجتماع متقدّمة على الأجزاء بشرط الاجتماع؛ فالحيوان والناطق متقدّمان على الحيوان الناطق.

ولمّا كانت الماهيّة في حدّ ذاتها، وهو المراد هنا، اعتباريّة، وكان التقدّم بالتجوهر أيضاً تقدّماً اعتباريّاً، كفى التغاير الاعتباريّ هنا في تعدّد السابق واللاحق.

الفصل الخامس

في الجنس والفصل والنوع، وبعض ما يلحق بذلك

الماهيّة التامّة، التي لها آثار خاصّة حقيقيّة، تسمّىٰ من حيث هي كذلك نوعاً[1]، كالإنسان والفرس والغنم. وقد بيّن في المنطق أنّ من المعاني الذاتيّة للأنواع، الواقعة في حدودها[2]، ما

١ـ قوله ﷺ: «تسمّى من حيث هي كذلك نوعاً»

أي: من حيث إنّها تامّة لها آثار حقيقيّة خاصّة وإلّا فمن حيث إنّها مبهمة تكون جنساً ومن حيث إنّها محصّلة تكون فصلاً كما سيتّضح بعد هذا.

قوله ﷺ: «تسمّى من حيث هي كذلك نوعاً»

لايخفى عليك: أنّ مراده ﷺ من النوع هو الأعمّ من الحقيقيّ والإضافيّ. إذ يفسّر النّوع بالماهيّة التامّة، وهو معنى ينقسم إلى ما يكون تامّاً على الإطلاق وهو النوع الحقيقيّ، وما يكون تامّاً بالنسبة، أي خارجاً عن الإبهام بالنسبة إلى فصل أو فصول وإن كان باقياً في الإبهام بالنسبة إلى فصل أو فصول آخر، ويسمّى الإضافيّ. ومن هنا صحّ منه تقسيمه إلى عالٍ ومتوسط وسافل. هذا ولكن المشهور بينهم أنّ لفظ النوع مشترك بين معنيين. الأوّل: ما يقال على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب ما هو ويسمّى النوع الحقيقيّ. والثاني: الماهيّة التي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويسمّى النوع الإضافيّ، وأنّ المنقسم إلى العالي والسافل والمتوسط هي الأنواع الإضافيّة. إذ ليس في سلسلة واحدة إلّا نوع حقيقيّ واحد. فلامعنى لترتّب الأنواع الحقيقيّة.

ثمّ لايخفى: أنّ النسبة بين النوعين على المشهور عموم وخصوص من وجه، وعلى ما ذهب إليه المصنّف ﷺ هو التباين. فما ذكره في تفسير الإضافيّ والحقيقيّ مباين لتفسير القوم.

٢ـ قوله ﷺ: «الواقعة في حدودها»

أي: في حدودها التامّة.

يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما؛ كما أنّ منها ما يختصّ بنوع واحد، كالناطق المختصّ بالإنسان؛ ويسمّى الجزءُ المشترك فيه جنساً، والجزءُ المختصّ فصلاً. وينقسم الجنس والفصل إلى: قريب، وبعيد. وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى: عالٍ، ومتوسّط، وسافل. كلّ ذلك مبيّن في محلّه.

ثمّ إنّا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد[٣]، مثلاً، وعقلناه بأنّه الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة[٤]، جاز أن نعقله وحده[٥]، بحيث يكون كلّ

٣ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد»

شروع في بيان الفرق بين الجنس والمادّة. وكذا بين الفصل والصورة، وأنّ الأوّل منهما لابشرط، والثاني بشرط لا.

٤ـ قوله ﷺ: «الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة»

كان الأولى ترك لفظة «الجوهر»، أو الإتيان بكلمة «ذو الأبعاد» مكان الجسم.

٥ـ قوله ﷺ: «جاز أن نعقله وحده»

أي: جاز أن نعقله محصّلاً على أنّه ماهيّة تامّة مستقلّة قبال الماهيّة المقارنة لها وقبال الكلّ. وبعبارة اخرى جاز أن نعقله على أنّه جزء من الماهيّة فيغاير الجزء الآخر، وكذا الكلّ، كما هو الشأن في كلّ جزء. فإنّ النوع الحقيقيّ المركّب في وجوده الخارجيّ من مادّة وصورة يمكن تصوّر كلّ من جزئيه مستقلاً وعلى أنّه جزء من المركّب، وبذلك يحصل المادّة والصورة الذهنيّتان، فمادّة الإنسان مثلاً وهو البدن، أعني الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة إذا لو حظت وتصوّرت على ماهي عليه في الخارج من كونها جزءاً من الإنسان وله معنى محصّل على حياله فهو بشرط لا بالنسبة إلى الإنسان، لاتحمل عليه ولا يحمل هو عليها، كما هو كذلك في كلّ جزء وكلّ، فتكون مادّة ذهنيّة له. وإذا لوحظت وتصوّرت بما أنّها مبهمة لاتحصّل لها تتّحد وتتلبّس بالجزء الآخر وتتحصّل به ويكون هو الكلّ بعينه كانت لابشرط بالنسبة إلى الكلّ وتحمل عليه ويحمل هو عليها وتكون جنساً له.

وهذا معنى قولهم: الجنس هو المادّة ولكن لابشرط والمادّة هو الجنس ولكن بشرط لا. وهكذا الكلام في الفصل والصورة؛ فإنّ معنى الناطق إذا لوحظ مستقلاً وعلى أنّه جزء من ماهيّة الإنسان يتركّب هو منه ومن الحيوان كان صورة، وإذا لوحظ لباساً للحيوان يتّحد به ويحصّله فيصير إنساناً، بحيث كلّ ما أشرت إليه وقلت إنّه ناطق يصدق عليه أنّه حيوان وأنّه إنسان، كان فصلاً.

ﷺ

ما يقارنه المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق، وغير مفهوم الناطق، فيكون المعنى المعقول على هذا الوجه مادّة[٦] بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن، وعلّة مادّيّة بالنسبة إلى المجموع منه ومن المقارن.

وجاز أن نعقله مقيساً إلى عدّةٍ من الأنواع التي تشترك فيه، كأن تعقل معنى الحيوان المذكور آنفا مثلاً بأنّه الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا غنم وإمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيّة ناقصة، غير محصّلة[٧]، حتّى ينضمّ إليها الفصل المختصّ بأحد تلك الأنواع، فيحصّلها ماهيّةً تامّة فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضّم فصل الإنسان مثلاً، وهو الناطق، إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه، وهو نوع الإنسان، ويسمّى الذاتيّ المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً، والّذي يحصّله فصلاً.

↩ وبعبارة أخرى: الناطق فصل للإنسان بما أنّه محصّل لمفهوم الحيوان المبهم يتّحد به ويجعله إنساناً. وأمّا باعتبار كونه مفهوماً تامّاً ملحوظاً في نفسه فهو صورة غير محمول على الحيوان وعلى الإنسان. وسيأتي في الفصل السادس أنّ الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس، حيثيّته أنّه مميّز ذاتيّ للنوع، وجوده للجنس، فلا ماهيّة له من حيث إنّه فصل.

٦ـ قوله ﷺ: «فيكون المعنى المعقول على هذا الوجه مادّة»

في بعض النسخ: «كان المعنى المعقول على هذا الوجه مادّة». والصحيح ما أثبتناه.

قوله ﷺ: «فيكون المعنى المعقول على هذا الوجه مادّة»

وتكون ماهيّة متحصّلة ذهناً، ولذا يكون كلّ من المادّة والصورة نوعاً من أنواع الجوهر، والنوع كما مرّ في أوّل الفصل هي الماهيّة التامّة.

٧ـ قوله ﷺ: «فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيّة ناقصة، غير محصّلة»

معنى نقصانها أنّها تنتظر لحوق فصل بها حتّى تصير به نوعاً أي ماهيّة تامّة. فإنّ الحيوان الجنسيّ مثلاً هو الحيوان الذي هو إمّا ناطق وإمّا صاهل و ... أي لم يتمّ ويطلب فصلاً حتّى يتمّ. وبعبارة أخرى الجنس هو ما يكون مقسماً للأنواع والمقسم وهو الأمر المشترک لاتحصّل له بحياله وإنّما يتحصّل باتّحاده بالمختصّ وصيرورته قسماً ونوعاً.

قوله ﷺ: «غير محصّلة»

أي: في موجوديّتها الذهنيّة وكينونتها العقليّة ـ كما سيصرّح ﷺ به عن قريب ـ فلا ينافي ذلک كونه مفهوماً واضحاً. فراجع قسم المنطق من شرح المنظومة ط. ناب ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

والاعتباران المذكوران الجاريان في الجزء المشترك ـ أعني أخذه بشرط لا ولا بشرط ـ يجريان في الجزء المختصّ؛ فيكون بالاعتبار الأوّل صورة للجزء الآخر المقارن، وعلّة صوريّة للمجموع، ولا يحمل على شيءٍ منهما، وبالاعتبار الثاني فصلاً، يحصّل الجنس، ويتمّم النوع ويحمل عليه حملاً أوّليّاً.[٨]

فقد تحصّل أنّ الجزء الأعمّ في الماهيّات، وهوالجنس، متقوّم بالجزء الأخصّ، الذي هوالفصل، بحسب التحليل العقليّ.

قال في الأسفار، في كيفيّة تقوّم الجنس بالفصل: «هذا التقويم ليس بحسب الخارج ـ لاتّحادهما فيالوجود، والمتّحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً[٩] ـ بل

٨ـ قوله ﷺ: «ويحمل عليه حملاً أوّليّاً»

أي: يحمل على النوع.

والوجه في عدّه هذا الحمل حملاً أوّليّاً أنّ كلاًّ من الجنس والفصل هو النوع بحسب كينونته العقليّة وموجوديّته في الذهن. والوجود الذهنيّ هو نفس المفهوم. فيكون اتّحادهما في الوجود الذهنيّ نفس اتّحادهما في المفهوم. وإذا كان الموضوع والمحمول متّحدين بحسب المفهوم كان الحمل حملاً أوّليّاً.

ولكن يرد عليه: أنّ المفهوم إنّما يكون مفهوماً من حيثيّة حكايته عن مصداقه. تلك الحيثيّة الّتي اصطلحوا عليها بالوجود الذهنيّ. وأمّا من حيث موجوديّته في الذهن وكينونته في العقل، فهو وجود خارجيّ بخارجيّة النفس موجود بوجودها. واتّحاد كلّ من الأمرين بالنوع إنّما في الكينونة العقليّة والموجوديّة في الذهن، لافي المفهوم والوجود الذهنيّ، فلايتمّ مارامه من الحمل الأوّليّ.

ولعلّ منشأ المغالطة اشتراک لفظة الوجود الذهنيّ بين ما هو المصطلح من معناها أعني ما هو المرادف للمفهوم، وبين ما هو معناه بحسب اللغة والعرف وهي الموجوديّة في الذهن والكينونة في العقل.

٩ـ قوله ﷺ: «والمتّحدان في ظرف لايمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً»

يعني أنّ الجنس والفصل ـ وهما مختلفان مفهوماً ـ موجودان بوجود واحد، ولذا يحمل كلّ منهما على الآخر بالحمل الشائع؛ فلااثنينيّة في الخارج حتّى يكون هناک تقويم وتقوّم لأنّ المتّحدين في ظرف لايمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً في ذلک الظرف فالمتّحدان في

الخارج لايمكن تقوّم أحدهما بالآخر في الوجود الخارجيّ.

والحجّة على ذلك أنّ الاتّحاد ينافي التعدّد والمغايرة. والتقوّم والعلّيّة يقتضي التعدّد والمغايرة فلاعلّيّة مع الاتّحاد الحقيقيّ الذي لايتحقّق إلّا مع الوحدة الحقيقيّة.

أقول: إنّ في الحجّة خلطاً بين الوحدة والاتّحاد فإنّ الذي ينافي التعدّد والمغايرة إنّما هي الوحدة. وأمّا الاتّحاد فهو لايتحقّق إلّا بنوع من التغاير. ولذا فرّقوا بين الاتّحاد والوحدة بأنّ الاتّحاد متقوّم بأمرين: التغاير من جهة والوحدة من جهة بخلاف الوحدة.

فالحقّ أن يقال: أ ـ إنّ الاتّحاد يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون تغاير المتّحدين بحسب المفهوم والوحدة بحسب المصداق والوجود الخارجيّ. وذلك بأن يوجد مفهومان متغايران بوجود واحد بسيط، كما في الحمل الشائع عند ما يكون المحمول من العوارض التحليليّة للموضوع، كصفات الوجود للوجود، والزمان للحركة والمتحرّك، والجسم التعليميّ للجسم، وكما في اتّحاد العالم والمعلوم في علم المجرّد بذاته.

ثانيهما: أن يكون التغاير في الوجود الخارجيّ والاتّحاد أيضاً فيه. كما في اتّحاد المادّة بالصورة على المشهور بناء على كون تركيبهما اتّحادياً لاانضمامياً. وكما في اتّحاد العلّة بالمعلول المصحّح لحمل الحقيقة والرقيقية.

ب: القاعدة إنّما تصحّ في ما إذا كان الاتّحاد من القسم الأوّل. والبرهان عليها نفس ما ذكر من الحجّة وأمّا إذاكان الاتّحاد من القسم الثاني فلاريب في إمكان تقوّم أحد المتّحدين بالآخر كما ترى في تقوّم المعلول بالعلّة والمادّة بالصورة، والعرض بالجوهر بناءً على رأي المشّائين من كونهما متغايرين ماهيّة ووجوداً.

فما ذكره إنّما يتمّ في البسائط الخارجيّة، كما سيصرّح به المصنّفﷺ في آخر هذا الفصل لكنّ الجنس والفصل فيها اعتباريّة لاحقيقيّة. وأمّا في ما يكون ذا جنس وفصل حقيقيّين وهي الجواهر المادّيّة فللجنس وهي المادّة وجود وللفصل وهي الصّورة وجود آخر فهما وجودان اتّحدا يدلّ على ذلك أمران: ١ـ أنّ المادّة قوّة والصورة فعليّة ٢ـ أنّ المادّة من الوجود لنفسه والصورة وجود لغيره. ومعلوم أنّ المادّة لكونها قوّة محضة متقوّمة بالصورة كما سيصرّح المصنّفﷺ بذلك في الفصل السادس من المرحلة السادسة. بل سيأتي في الفصل السابع من هذه المرحلة أيضاً أنّه لابدّ في المركّبات الحقيقيّة وهي الأنواع المادّيّة أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتّى ترتبط وتتّحد حقيقة واحدة. فظهر أنّ المتّحدين في

بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلى جزئين عقليّين، وحكمه بعلّيّة أحدهما للآخر[١٠]، ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض.[١١] والمحتاج إليه والعلّة لايكون إلّا الجزء الفصليّ، لاستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علّة لوجود الجزء الفصليّ، وإلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له[١٢]، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع؛ فبقي أن يكون

ظرف يمكن تقوّم أحدهما بالآخر في ذلک الظرف.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ ما ذكره المولى صدرالمتألّهين‌ﷺ هنا مبتنٍ على ما قد يظهر من بعض كلماته، من أنّ الجسم بسيط بحسب الخارج، وأنّ تركيبه من المادّة والصورة إنّما هو بحسب تحليل العقل إيّاه إلى حيثيّتي وجدان وفقدان، وأنّ التعبير باتّحاد المادّة والصورة الدالّ على مغايرتهما إنّما بلحاظ مغايرة مفهوميهما، كما في اتّحاد العالم والمعلوم في علم المجرّد بذاته، أو اتّحاد الموضوع والمحمول في الحمل الشائع خصوصاً إذا كان الموضوع والمحمول فيه من المعقولات الثانية.

١٠ـ قوله ﷺ: «وحكمه بعلّيّة أحدهما للآخر»

في وجودهما في العقل. فإنّ وجود الجنس في الذهن وجود مبهم غير متحصّل، وإنّما يتحصّل وجوداً بالفصل. فهو نظير المادّة الخارجيّة، حيث إنّها غير متحصّل في الوجود الخارجيّ وإنّما تتحصّل بالصورة الّتي بها فعليّتها.

١١ـ قوله ﷺ: «ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض»

أي: ضرورة احتياج بعض أجزاء ماهيّة واحدة إلى بعضها الآخر. وليس المراد احتياج كلّ من الأجزاء إلى غيره، كما قد يستظهر من العبارة.

قوله ﷺ: «ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض»

قال شيخنا المحقق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة ص ١١٩: «لأنّه إذا كان كلّ من الأجزاء مستغنياً عن سائرها، لم يكن بينها ارتباط، فلم يحصل منها ماهيّة واحدة حقيقة. ففرض كونها أجزاء ماهيّة واحدة هو بعينه فرض تقوّم بعضها ببعض.» انتهى.

ومن هنا يظهر أنّ قوله: «واحدة» من قبيل الوصف المشعر بالعلّيّة.

١٢ـ قوله ﷺ: «وإلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له»

لأنّ المعلول لازم وجود العلّة.

الجزء الفصليّ علّة لوجود الجزء الجنسيّ، ويكون مقسّماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة[١٣]، وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع، وجزء للمجموع الحاصل منه وممّا يتميّز به عن غيره[١٤]»، انتهى. (ج ٢، ص ٣٠ـ٢٩).

فان قيل: إنّ الفصل إن كان علّة لمطلق الجنس، لم يكن مقسّماً له؛ وإن كان علّة للحصّة التي في نوعه، وهوالمختصّ به[١٥]، فلابدّ أن يفرض التخصّص أوّلاً، حتّى يكون الفصل علّة له، لكنّه إذا تخصّص دخل في الوجود[١٦]، واستغنى بذلك عن العلّة.

قيل[١٧]: إنّ الخصوصيّة التي بها يصيرالجنس المبهم حصّة خاصّة بالنوع، من شؤون تحصّله الوجوديّ، الجائي إليه من ناحية علّته التي هي الفصل، والعلّة متقدّمة بالوجود على معلولها، فالتخصّص حاصل بالفصل، وبه يقسّم الجنس الفاقد له في نفسه. ولا ضير في علّيّة

١٣ـ قوله ﷺ: «ويكون مقسّماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة»

لأنّه بتحصيله حصّة منها يقسّمها إلى ما تحصّلت به وإلى ما لم تتحصّل به.

١٤ـ قوله ﷺ: «وجزء للمجموع الحاصل منه وممّا يتميّز به عن غيره»

الضميران المجروران يرجعان إلى الجزء الفصليّ. والضمير المستتر يرجع إلى «ما» التي أُريد بها الجنس بحصّته الخاصّة بالنوع.

فمفاد الجملة: أنّ الجزء الفصليّ جزء للنوع الحاصل منه ومن تلك الحصّة من الجنس التي تميّزت عن سائر الحصص بسبب هذا الجزء الفصليّ.

١٥ـ قوله ﷺ: «وهو المختصّ به»

الضمير المرفوع يرجع إلى الحصّة، وتذكيره لرعاية جانب الخبر.

١٦ـ قوله ﷺ: «لكنّه إذا تخصّص دخل في الوجود»

أي: دخل في التحصّل الذهنيّ وخرج عن كونه ماهيّة ناقصة مبهمة. فالمراد من الوجود، الوجود في الذهن لأنّه هو محلّ الكلام.

١٧ـ قوله ﷺ: «قيل»

حاصله أنّه اشتبه الأمر على المعترض حيث زعم انّ إضافة العلّة إلى المعلول كسائر الإضافات إضافة مقوليّة، تتوقّف على وجود طرفيها. بينما تلك الإضافة إضافة إشراقيّة، توجد المعلول بالإضافة، بل هو نفس الإضافة، وتخصّص المعلول عين وجوده، فكما أنّ وجوده من العلّة كذلك تخصّصه وصيرورته حصّة خاصّة أيضاً من العلّة.

فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة[١٨]، لضعف وحدتها.[١٩]

فان قيل: التحصّل الذي يدخل به الجنس في الوجود، هو تحصّله بالوجود الفرديّ[٢٠]؛ فما لم يتلبّس بالوجود الخارجيّ، لم يتمّ، ولم يكن له شيء من الشؤون الوجوديّة، فما معنى عدّ الفصل علّةً له؟

قيل: المراد بتحصّله بالفصل، ثبوته التعقليّ، وكينونته ماهيّة تامّة نوعيّة. والّذي يكتسبه بالوجود الفرديّ، هو تحقّق الماهيّة التامّة تحقّقاً يترتّب عليه الآثار الخارجيّة. فالذي يفيده الفصل، هو تحصّل الماهيّة المبهمة الجنسيّة، وصيرورتها ماهيّة نوعيّة تامّة؛ والذي يفيده الوجود الفرديّ، هو تحصّل الماهيّة التامّة، وصيرورتها حقيقة خارجيّة يترتّب عليها الآثار.

فتبيّن بمامرّ:

أوّلاً: أنّ الجنس هوالنوع مبهماً[٢١]، والفصل هوالنوع محصّلاً، والنوع هوالماهيّة التامّة من

١٨ـ قوله ﷺ: «ولا ضير في علّيّة فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة»

دفع دخل هو: أنّه كيف يمكن أن يكون الجنس وهو واحد، معلولاً لعلل كثيرة هي الفصول المختلفة. مع أنّ الواحد لايصدر إلّا من الواحد.

١٩ـ قوله ﷺ: «لضعف وحدتها»

لأنّها وحدة بالعموم لاتنافي الكثرة. فإنّ الجنس وإن كان واحداً إلّا أنّ الحصص الكثيرة منطوية فيها، وكلّ حصة منها معلولة لفصل، فلا تتوارد علل كثيرة على معلول واحد. فالوحدة الجنسيّة تجامع الكثرة في الحصص، وبعبارة أُخرى تجامع الكثرة النوعيّة، كما تجامع الكثرة العدديّة.

٢٠ـ قوله ﷺ: «هو تحصّله بالوجود الفرديّ»

حيث إنّ الكلّيّ يوجد بوجود فرده ـ كما مرّ في الفصل الثاني ـ وليس له وجود منحاز مستقلاً عن وجود الفرد.

٢١ـ قوله ﷺ: «أنّ الجنس هو النوع مبهماً»

فالجنس بشرط لا بالنسبة إلى التحصّل. فإنّ الابهام هو عدم ملكة التحصّل. والفصل بشرط شيء بالنسبة إليه. والنوع لابشرط. ولكون النوع لابشرط، يجتمع مع الجنس المبهم ويكون هو إيّاه، وكذا يجتمع مع تحصّل الفصل ويكون نفسه. فإنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

غير نظر إلى إبهام أو تحصّل.[٢٢]

وثانياً: أنّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّليّاً[٢٣]؛ وأمّا النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما، فالجنس عرض عامّ للفصل[٢٤]، ....

٢٢ـ قوله ﷺ: «من غير نظر إلى إبهام أو تحصّل»

فهو لابشرط بالنسبة إليهما يجتمع مع إبهام الجنس وتحصّل الفصل. ولذا يحكم المصنّف ﷺ بكون الحمل بين كلّ منهما وبينه حملاً أوّليّاً.

ولا يخفى عليك: أنّه لابشرط مقسميّ لاقسميّ. وذلك لأنّه لم ينظر فيه إلى الإبهام والتحصّل، لاأنّه نظر فيه إلى الإبهام والتحصّل واخذ مطلقاً بالنسبة إليهما حتّى يكون الإطلاق قيداً.

٢٣ـ قوله ﷺ: «أنّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّليّاً»

فيه: أنّ ما ثبت في هذا الفصل إنّما هو وحدة الجنس والمادّة مفهوماً واختلافهما اعتباراً. وأمّا الجنس والنوع فلم يثبت وحدتهما مفهوماً وإنّما ثبت وحدتهما في الكينونة العقليّة، والوحدة في الكينونة العقليّة لم تكن إلّا بمعنى أنّ الماهيّة الناقصة المردّدة بين هذه وتلك، تصير ماهيّة متعيّنة متحصّلة، وليس ذلك إلّا بأنّ الحيوان الذي لوحظ مبهماً يتعيّن بلحوق الناطق به فيصير حيواناً ناطقاً أي إنساناً، والمعنيان متباينان بالضرورة، فلايمكن أن يكون الحمل بينهما حملاً أوّليّاً، لأنّ الحمل إنّما يكون أوّليّاً إذا كان مفهوم الموضوع بعينه هو مفهوم المحمول.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ هذا الرأي، أعني عدّ حمل كلّ من الجنس والفصل على النوع حملاً أوّليّاً، رأي لم يسبقه إليه أحد؛ لأنّ الحكماء قبله ﷺ عدّوا هذا الحمل حملاً شائعاً.

٢٤ـ قوله ﷺ: «فالجنس عرض عامّ للفصل»

أي: عرضيّ عامّ.

ولا يخفى عليك: أنّ العروض إنّما هو في ظرف التحليل. وإلّا فهما موجودان في الخارج بوجود واحد. قال ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ٢٥٤:

«وبالجملة: ما يقال إنّ الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل، أو الوجود من عوارض الماهيّات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض، بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.» انتهى.

والفصل خاصّة للجنس[٢٥]، والحمل بينهما حمل شائع.[٢٦]

وثالثاً: أنّ من الممتنع تحقّق أكثر من جنس واحد، في مرتبة واحدة[٢٧]، في ماهيّة نوعيّة واحدة؛ وكذا تحقّق أكثر من فصل واحد، في مرتبة واحدة، في ماهيّة نوعيّة واحدة؛ لاستلزامه كونَ الواحد بعينه كثيراً[٢٨]، وهو محال.

ورابعاً: أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، ومختلفان اعتباراً؛ فالمادّة إذا أُخذت لابشرط، كانت جنساً؛ والجنس إذا أُخذ بشرط لا، كان مادّة. وكذلك الفصل والصورة متّحدان ذاتاً، ومختلفان اعتباراً؛ فالفصل بشرطِ لا صورةٌ؛ كما أن الصورة لابشرطٍ فصلٌ.

وهذا في الجواهر المادّيّة المركّبة ظاهر؛ فإنّ المادّة والصورة موجودتان فيها خارجاً،

٢٥ـ قوله ﷺ: «والفصل خاصّة للجنس»

وهي خاصّة أخصّ فإنّ الخاصّة قدتكون مساوياً ـ وتسمّى خاصّة شاملة ـ وقد تكون أخصّ.

٢٦ـ قوله ﷺ: «والحمل بينهما حمل شائع»

حيث إنّ الجنس بشرط لا من التحصّل الذهنيّ والفصل بشرط شيء منه، والمفهوم بشرط لا يغاير المفهوم بشرط شيء في كونه مفهوماً، فاتّحادهما لايكون إلّا في الوجود، وهو الحمل الشائع.

٢٧ـ قوله ﷺ: «أنّ من الممتنع تحقّق أكثر من جنس واحد، في مرتبة واحدة»

لايندرج بعضها في بعض، وهذا بخلاف مالم يكن في مرتبة واحدة فإنّ كثرة الأجناس والفصول كذلک بمكان من الإمكان. كالإنسان له أجناس كثيرة هي الجوهر والجسم والجسم النامي والحيوان وفصول كثيرة هي ذوالأبعاد والنامي والحسّاس المتحرّک بالإرادة والناطق. وذلک لأنّ الجوهر يكون مبهماً من جهة كونه ذاأبعاد وعدمه، فينضمّ إليه فصل الجسم ويصير نوعاً من الجوهر، ولكنّه مبهم من جهة كونه نامياً وعدمه فينضمّ إليه النامي ويصير نوعاً من الجسم، وهكذا. فالحيوان جنس يندرج فيه الأجناس والفصول وإذا تحصّل بالناطق لم يكن إلّا ماهيّة واحدة.

٢٨ـ قوله ﷺ: «لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيراً»

فإنّ كلاًّ من الجنسين مثلاً يتحصّل بالفصل ويصير ماهيّة تامّة هو النوع، وهي ماهيّة واحدة فيلزم أن تكون كثيرة مع وحدتها. وكذا كلّ من الفصلين مثلاً يحصّل حصّة من الجنس ويصيّره ماهيّة تامّة هو النوع، فيلزم أيضاً كون النوع وهو واحد كثيراً.

فيؤخذ منها معنى المادّة والصورة، ثمّ يؤخذان لابشرطٍ، فيكونان جنساً وفصلاً.

وأمّا الأعراض، فهي بسائط خارجيّة[٢٩]، غير مركّبة من مادّة وصورة، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز[٣٠]؛.......................

٢٩ـ قوله ﷺ: «وأمّا الأعراض فهي بسائط خارجيّة»

لوصحّ أنّ الأعراض والماهيّات المجرّدة ليس لها أجناس وفصول حقيقة، وأنّه إنّما يعتبر العقل بعض العرضيّات العامّة أجناساً لها وبعض الخواصّ الشاملة فصولاً، لم يبق موقع لجعل الجوهر جنساً للعقل والنفس والمادّة والصورة، ولا لجعل الكمّ والكيف إلى آخر الأعراض أجناساً عالية، ولا لجعل الأنواع المتوسّطة المندرجة تحتها أجناساً حقيقة، وهكذا الكلام بالنسبة إلى فصولها المقسّمة لها، وكان عليهم أن يجعلوا جميع ذلك من المعقولات الثانية حتّى تكون عرضيّات لتلك الماهيّات البسيطة اعتبرها العقل أجناساً وفصولاً.

وأيضاً لوصحّ ما ذكره لم يبق أيضاً وجه لعدّ مثل الكمّ والكيف وسائر المقولات العرضيّة أجناساً عالية. إذ بعد ما لم تكن هذه الأمور أنفسها أجناساً حقيقة وإنّما كانت في الحقيقة عرضيّات اعتبرت ذاتيّات وأجناساً، وكانت لأنفسها أيضاً عرضيّات يمكن عدّها أجناساً لها، لايبقى وجه لعدّ هذه أجناساً عالية دون ما سواها.

وأيضاً لايبقى معه موقع للماهيّات البسيطة التي يصرّح ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة بأنّها خارجة عن المقولات. فإنّها أيضاً قابلة لأن يعتبر بعض عرضيّاتها العامّة أجناساً لها، كما في الأعراض وغير الجسم من الجواهر.

فالذي ينبغي أن يقال هو أنّ الجنس والفصل وإن كان يؤخذ في الماهيّات المركّبة من المادّة والصورة إلّا أنّه ليس كلّ جنس مأخوذاً من المادّة ولاكلّ فصل مأخوذاً من الصورة. وإنّما الجنس هي المادّة في ماله مادّة والفصل هي الصورة في ماله صورة. وأمّا في ما ليس مركّباً من المادّة والصورة فيمكن أن يوجد أجناس وفصول حقيقيّة ولا مادّة هناك ولاصورة. فراجع الأسفار، ج ٢، ص ٢٦ ـ ٢٨.

ولعلّ منشأ المغالطة هو إيهام الانعكاس حيث إنّه لمّا صحّ أنّه كلّما كان هناك مادّة وصورة كان هناك جنس وفصل أوهم ذلك أنّه كلّما كان هناك جنس و فصل كان هناك مادّة وصورة.

٣٠ـ قوله ﷺ: «فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز»

كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز من خواصّ الوجود وأمّا الماهيّة فيستحيل فيها أن يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. فالمراد من كون ما به الاشتراك في الأعراض ـ أو

لكنّ العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات[٣١]، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقليّة لها.[٣٢] والأمر في الجواهر المجرّدة أيضاً على هذه الوتيرة.[٣٣]

في الجواهر المجرّدة ـ عين ما به الامتياز؛ أنّها ليس لها ما به الاشتراک في ذاتها أصلاً، بل هي بسائط متباينات بتمام الذوات.

٣١ـ قوله ﷺ: «لكنّ العقل يجدفيها مشتركات ومختصّات»

أي: في وجوداتها لافي ماهيّاتها، وبعبارة اخرى: يجد فيما يحمل عليها من الأُمور التي لاتكون إلّا عرضيّات لها مشتركات، كالماهيّة والعرض في تعريف الكمّ مثلاً، ومختصّات، كقبول الانقسام الوهميّ فيه.

٣٢ـ قوله ﷺ: «ثمّ يعتبرها بشرط لا فتعود موادّ وصوراً عقليّة لها»

ومن هنا يتبيّن أنّ المادّة والصورة الحقيقيّتين ـ كالتي في الجواهر المادّيّة ـ متقدّمان على الجنس والفصل الحقيقيّين، والمادّة والصورة الاعتباريّتان ـ كالتي في الأعراض والجواهر المجرّدة ـ متأخّرتان عن الجنس والفصل الاعتباريّين.

٣٣ـ قوله ﷺ: «والأمر في الجواهر المجرّدة أيضاً على هذه الوتيرة»

بل في كلّ ذي ماهيّة بسيطة. وبعبارة أُخرى: في كلّ ذي ماهيّة غير الجسم. إذ الماهيّة المركّبة منحصرة في الجسم المركّب من المادّة والصورة. وما سواه من الماهيّات بسائط.

الفصل السادس
في بعض مايرجع إلى الفصل

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:[1]

أحدهما: أخصّ اللوازم التي يعرض النوع وأعرفها[2]؛ وهو إنّما يعدّ فـصلاً ويـوضع في

١ـ قوله ﷺ: «يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين»

لايخفى عليک: أنّ معنى الفصل هوالذاتيّ المختصّ، ولكنّه قد يتوسّع فيه فيطلق مجازاً على أخصّ اللوازم وأعرفها، فهو مصداق مجازيّ للفصل، يطلق عليه لفظ الفصل من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له. لاأنّ اللفظ مشترک بين معنيين.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ الأولى أن يعتبر بدل ما في المتن بقولنا: يطلق لفظ الفصل في كلماتهم على أمرين.

ويشهد ويشعر بكون إطلاق الفصل على أخصّ اللوازم مجازاً قولهﷺ: «وهو إنّما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقيّة». كما يشعر به أيضاً تسمية مقابله بالفصل الحقيقيّ.

٢ـ قوله ﷺ: «أحدهما أخصّ اللوازم التي يعرض النوع وأعرفها»

كان الأولى تقديم المعنى الثاني لأنّه المعنى الحقيقيّ للفصل، فإنّ الفصل في الاصطلاح هو المقول في جواب «أيّ شيء هو في ذاته». وأمّا أخصّ اللوازم فهي خاصّة مساوية لاتقال إلّا في جواب «أيّ شيء هو في عرضيّة».

قوله ﷺ: «أخصّ اللوازم»

لازم النوع هو العرضيّ الذي يمتنع انفكاكه عنه، فهو جامع لجميع أفراده، فيكون كالجزء في وجوده في جميع الأفراد. ولكنّ اللازم يمكن أن يكون أعمّ، بحيث يشمل نوعاً آخر، أو أنواعاً أخر، وأخصّ اللوازم ـ وهوالذى لايتصوّر أخصّ منه ـ هو الذي يختصّ بالنوع ويساويه. فأخصّ اللوازم جامع لجميع أفراد النوع، مانع عن غيرها، ولذا يمكن أن يقام مقام الفصل الذي

لم

الحدود موضعَ الفصول الحقيقيّة، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تقوّم الأنواع، أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة؛ كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان؛ فإنّ المراد بالنطق، إمّا التكلّم، وهو بوجه من الكيفيّات المسموعة[٣]، وإمّا إدراك الكلّيّات، وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة[٤]، والكيفيّة كيفما كانت من الأعراض، والأعراض لاتقوّم الجواهر.[٥]

هو الجزء المختصّ بالماهيّة.

٣ـ قوله ﷺ: «إمّا التكلّم وهو بوجه من الكيفيّات المسموعة»

فإنّ التكلّم هو إيجاد الكلام، والايجاد والوجود متّحدان ذاتاً، فالتكلّم هو نفس الكلام. والكلام صوت معتمد على مخارج الفم مفيد للمعنى تامّ. والصوت عند جمهور القدماء: كيفيّة مسموعة قائمة بالهواء، سببها تموّج الهواء الحاصل من قلع عنيف أو قرع عنيف؛ وعن بعضهم: إنّ التموّج الحاصل من القرع أو القلع إذا وصل إلى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموّجه الصوت، ولا وجود له في الهواء المتموّج الخارج عن الصماخ. وعلى أيّ القولين هو كيف مسموع (راجع كشّاف اصطلاحات الفنون «الصوت» ص ٨١١ ـ ٨١٢).

ولكن للمتأخّرين من علماء الطبيعة تشكيك في كون الصوت موجوداً في الخارج كما هو عند الحسّ. ولعلّه لأجل هذا زاد قوله «بوجه». وعلى قولهم يكون المتيقّن من الصوت هي الكيفيّة الحاصلة للسمع عند تأثّر الصماخ والأعصاب والمخّ بالارتعاشات الخاصّة، فيكون الكلام من الكيفيّات النفسانيّة.

قوله ﷺ: «وهو بوجه من الكيفيّات المسموعة»

إن قلت: لم لايعدّونه من الفعل؟

قلت: الفعل هو هيأة حاصلة للمؤثّر من تأثيره التدريجيّ والتكلّم ليس يراد به تأثير الإنسان تدريجاً في الهواء المجاور وجعله صوتاً إذالهواء ليس هو الصوت.

٤ـ قوله ﷺ: «وإمّا إدراك الكلّيّات، وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة»

وأما عند أفلاطون فهي المثل وهي الجواهر المجرّدة المسمّاة بالعقول العرضيّة، وعند المحقّق السبزواري ﷺ وجود، والوجود ليس ماهيّة.

٥ـ قوله ﷺ: «والأعراض لاتقوّم الجواهر»

إذالمقوّم، وهو هنا الفصل، هو نفس النوع. فقدمرّ في الفصل السابق أن الفصل هو النوع متحصّلاً والجنس هو النوع مبهماً. فلو كان المقوّم عرضاً والنوع جوهراً لزم كون العرض هو الجوهر وهما متباينان بتمام الذات.

ويسمّىٰ فصلاً منطقيّاً.[٦]

والثاني: ما يقوّم النوع، ويحصّل الجنس حقيقة، وهو مبدء الفصل المنطقيّ، ككون الإنسان ذانفس ناطقة فصلاً للنوع الإنسانيّ.[٧] ويسمّى فصلاً اشتقاقيّاً.[٨]

ثمّ إنّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع[٩]، لأنّه محصّل الجنس، الّذي يحصّله ويتمّمه نوعاً؛

هذا على ما ذهب إليه المصنّف‌ من كون الحمل بين الذاتيّ وبين الذات حملاً أوّليّاً. وأمّا على المشهور من كون الحمل بينهما حملاً شائعاً فالوجه في امتناع تقويم العرض للجوهر أنّ الذاتيّ والذات موجودان بوجود واحد فلوكان العرض مقوّماً للجوهر لزم كون وجود واحد موجوداً في موضوع ولا في موضوع معاً. وهو محال.

٦ـ قوله ﴿﴾: «ويسمّى فصلاً منطقيّاً»

كما يسمّى فصلاً مشهوريّاً أيضاً.

٧ـ قوله ﴿﴾: «ككون الإنسان ذانفس ناطقه فصلاً للنوع الإنسانيّ»

فالنفس الناطقه صورة الإنسان لكونه بشرط لا وغير قابل للحمل وذونفس ناطقة، وهي النفس مأخوذاً لا بشرط، فصل قابل للحمل.

٨ـ قوله ﴿﴾: «ويسمّى فصلاً اشتقاقيّاً»

الاشتقاق هنا مصدر مجهول يكون وصفاً للمشتقّ منه. سمّي الفصل الحقيقيّ به لكون الفصل المنطقيّ مشتقّاً منه مأخوذاً عنه. قال الحكيم السبزواري‌ في حاشيته على الأسفار ج ٨، ص ٣٤٤: «وهو الفصل الحقيقيّ الذي هو مبدء الفصل المنطقيّ، فالاشتقاقيّ منسوب إلى المشتقّ منه أي المأخوذ منه. والمشتقّ هو المنطقيّ.» انتهى.

قوله ﴿﴾: «ويسمّى فصلاً اشتقاقيّاً»

كما يسمّي فصلاً حقيقيّاً أيضاً.

٩ـ قوله ﴿﴾: «ثمّ إنّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع»

ليس المراد من الفصل الأخير هو الذي ذُكر أخيراً في هذا الفصل وهو الفصل الاشتقاقيّ، فإنّ الصورة الجسميّة مثلاً فصل اشتقاقيّ للإنسان لأنّها فصل للجسم الذي هو جنسه مع أنّها ليست تمام حقيقة الإنسان، بل المراد بالفصل الأخير هو الفصل القريب في مقابل الفصل البعيد.

قوله ﴿﴾: «إنّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع»

يدلّ على ذلك أنّ الفصل هي الصورة، وجميع الآثار المترتّبة على النوع إنّما هي للصورة،

فما اخذ في أجناسه وفصوله الأُخر على وجه الإبهام، مأخوذ فيه على وجه التحصيل.[١٠]

ويتفرّع عليه أنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ولو تبدّلت بعض أجناسه[١١]؛ ولذا لو تجرّدت صورته، التي هي الفصل بشرط لا، عن المادّة، التي هي الجنس بشرط لا، في المركّبات المادّيّة ـ كالإنسان تتجرّد نفسه فتفارق البدن[١٢] ـ كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.[١٣]

لأنّ فعليّة المادّة بالصورة، وليس لشيء واحد إلّا فعليّة واحدة فإنّ الفعليّة مساوقة للوجود فلو كان لشيء واحد فعليّتان كان له وجودان وهو كثرة الواحد. قال في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة: «المادّة الأولى موضوع للصورة الأولى، ثمّ هما معاً موضوع الصورة الثانية، ... والصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعليّة النوع، ولها الآثار المترتّبة إذ لاحكم إلّا للفعليّة، ولا فعليّة إلّا واحدة، وهي فعليّة الصورة الثانية. وهذا معنى قولهم: إنّ الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة» انتهى. ويناسبه ما جاء في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة.

١٠ـ قوله : «مأخوذ فيه على وجه التحصيل»

إذ لو لم يكن الفصل متحصّلاً بذاته في أمر، لم يمكن أن يكون محصّلاً للجنس في ذلك الأمر.

١١ـ قوله : «أنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ولو تبدّلت بعض أجناسه»

ليت شعرى! إذا لم تكن الأجناس إلّا مبهمة، وهي بأجمعها مأخوذة في الفصل علي وجه التحصيل، كيف يتبدّل الأجناس وتبقى الفصول؟

قوله : «محفوظة بالفصل»

اللام للعهد الذكريّ أي بالفصل الأخير.

قوله : «ولو تبدّلت بعض أجناسه»

فالبدن في تغيّر دائماً ونوعيّة الإنسان بل شخصيّته محفوظة. هذا.

ولكن لايخفى: أنّ انحفاظ الشخصيّة إنّما هو من جهة أنّ التغيّرات والتبدّلات حركة، والحركة وجود واحد متّصل، متشخّص باتّصالها ووحدتها.

١٢ـ قوله : «كالإنسان تتجرّد نفسه فتفارق البدن»

أي: البدن بما هي مادّة ثانية. وسيأتي أنّ المادّة سواء كانت الأُولى أو الثانية قوّة محضة. فالمراد من قوله: «تفارق البدن» ليس إلّا مفارقتها المادّة وهي القوّة الجوهريّة، والنفس بعد جسم حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق. نعم لايكون جسماً نامياً، لأنّ النموّ حركة والحركة من خواصّ المادّة.

١٣ـ قوله : «كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة»

ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصّله[١٤]، بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه أخذ الجنس في النوع؛ ففصول الجواهر ليست بجواهر. وذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه، افتقر إلى فصل يقوّمه[١٥]، ونتقل الكلام إلى فصله[١٦]، ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية، وتحقّق أنواع غير متناهية في كلّ فصل، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول[١٧]؛ وصريح العقل يدفعه.[١٨]

ولم تفارق إلّا المادّة والقوّة التي ليست إلّا النقص والفقدان. فالنوع باقٍ بجميع كمالاته فالإنسان بعد مفارقة البدن أيضاً جسم حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق؛ فإنّ الصورة وهو الفصل الأخير تمام حقيقة النوع واجد بوحدته جميع كمالات النوع.

١٤ـ قوله ﴿ره﴾: «إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصّله»

سواء كان جنساً قريباً له أم بعيداً أو متوسّطاً. كما لافرق بين الفصل بين أن يكون فصلاً قريباً للنوع أو فصلاً للجنس القريب أو للجنس البعيد أو المتوسّط.

ويظهر من بعض كلماتهم جواز تركّب الفصل ـ غير الفصل العالي ـ من الجنس والفصل.

قال المحقّق الطوسي﴿ره﴾ في الفصل الخامس عشر من النهج الأوّل من منطق شرح الإشارات ص ٦۴: «... ويخرج عنه المقوّمات البعيدة كأجناس الأجناس والفصول وفصولهما.» انتهى.

وقال القطب الرازي في المحاكمات ص ٨٧: «ومن أصولهم ... ومنها: أنّ الفصل العالي لايجوز أن يكون له فصل مقوّم.» انتهى.

١٥ـ قوله ﴿ره﴾: «افتقر إلى فصل يقوّمه»

إذالجنس مبهم لايتحصّل ذهناً إلّا بفصل.

١٦ـ قوله ﴿ره﴾: «ونتقل الكلام إلى فصله»

لأنّ فصله أيضاً فصل لذلک الجنس، والمفروض أخذ الجنس في فصله. وأخذ الجنس في بعض فصوله دون آخر، ترجيح بلامرجّح.

١٧ـ قوله ﴿ره﴾: «ويتكرّر الجنس بعدد الفصول»

أي: يتكرّر من غير نهاية. فإذا كان الإنسان بمعنى الحيوان الناطق، فإذا أُخذ الجنس في الناطق كان الناطق بمعنى الحيوان الألف نفسه، وكان الألف نفسه بمعنى الحيوان الباء، وكان الباء نفسه بمعنى الحيوان الجيم، وهكذا كان الإنسان بمعنى الحيوان الحيوان الحيوان من غير نهاية مع فصل.

١٨ـ قوله ﴿ره﴾: «وصريح العقل يدفعه»

لأنّه يجد أنّه يعقله، ولو كان مركّباً من أجناس وفصول غير متناهية لم يمكن له تعقّله، لأنّ

على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينيّة[١٩]، ويكون الحمل بينهما حملاً أوّليّاً، ويبطل كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل، والفصل خاصّةً للجنس.

ولا ينافي ذلك[٢٠] وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسّم، كقولنا كلّ ناطق حيوان، وبعض الحيوان ناطق؛ لأنّه حمل شائع بين الخاصّة والعرض العامّ، كما تقدّمت الإشارة إليه[٢١]، والذي نفيناه هو الحمل الأوّلي. فالجوهر مثلاً صادق على فصوله المقسّمة له، من غير أن تندرج تحته، فيكون جزءاً من ماهيّتها.

فإن قلت: ما تقدّم، من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه، ينافي قولهم ـ في تقسيم الجوهر إلى العقل، والنفس، والهيولى، والصورة الجسميّة[٢٢]، والجسم ـ بكون الصورة الجسميّة والنفس نوعين من الجوهر، ولازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجه ودخوله تحتها، ومن المعلوم أنّ الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا، ففي كونها نوعاً من الجوهر، دخول الفصل الجوهريّ تحت جنس الجوهر، وأخذ الجوهر في حدّه. ونظير البيان جارٍ في عدّهم النفس نوعاً من الجوهر. على أنّهم بيّنوا بالبرهان[٢٣] أنّ النفس

تعقّله عند ذلك لايتمّ إلّا بتعقّل أمور غير متناهية، وتحقّقه في زمان متناهٍ محال.

١٩ـ قوله ﴿﴾: «على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينيّة»

لأنّه إذا كان الجنس مأخوذاً في حدّ الفصل، وكان الفصل مركّباً منه ومن فصل، كان الفصل نوعاً، والجنس هو النوع مبهماً، فكان الجنس هو الفصل، وهي العينيّة.

٢٠ـ قوله ﴿﴾: «ولا ينافي ذلك»

أي: لاينافي عدم اندراج الفصل تحت جنسه.

٢١ـ قوله ﴿﴾: «كما تقدّمت الإشارة إليه»

في الفصل السابق.

٢٢ـ قوله ﴿﴾: «والصورة الجسميّة»

قيّدها بالجسميّة لما سيأتي منه ﴿﴾ في الفصل الثالث من المرحلة السادسة، من أنّ الصور النوعيّة توجب تنوّع الأجسام. وتقسيم الجسم إلى أنواعه تقسيم ثانويّ، فلا يصحّ ذكرها في التقسيم الأوّليّ. وسيأتي ما فيه.

٢٣ـ قوله ﴿﴾: «على أنّهم بيّنوا بالبرهان»

الإنسانيّة جوهر مجرّد باقٍ بعد مفارقة البدن؛ والنفس الناطقة صورة الإنسان، وهي بعينها مأخوذة لابشرط، فصل للماهيّة الإنسانيّة.

قلت: يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقليّ الذي يطرؤها[٢٤]، وقد تقدّم في

وجه آخر لكون النفس نوعاً من الجوهر. وعلى هذا فالمعترض يريد أن يثبت اندراج النفس تحت جنس الجوهر من وجهين: الأوّل التقسيم المذكور والثاني ما أقيم من البرهان على أنها جوهر.

٢٤ـ قوله ﷺ: «يختلف حكم المفاهيم باختلاف الإعتبار العقليّ الذي يطرؤها»

لبّ الجواب هو أنّ الصورة والنفس ليستا نوعين للجوهر حقيقة، ودخولهما في التقسيم دخول بالعرض، كما صرّح ﷺ بذلک في الفصل الثاني من المرحلة السادسة من بداية الحكمة. بل إنّ نوع الجوهر منحصر في الجسم، لأنّه مركب من المادّة والصورة، فيكون ذاجنس وفصل حقيقة. وأمّا الأربعة الباقية فهي بسائط؛ وليس للبسيط جنس. كما مرّ في الفصل الخامس.

نعم! لمّا كان الجوهر يحمل على كلّ من الأربعة حمل العرضيّ اللازم على معروضه، اعتبره العقل جنساً لها، ومن هنا عدّت أنواعاً للجوهر. ففي الحقيقة جمعوا في تقسيم الجوهر إلى أنواعه بين ما هو نوع له حقيقة، وهو الجسم، وبين ما ليس نوعاً له إلّا بالاعتبار، وهي الأربعة الباقية.

وكلام المصنّف ﷺ وإن كان ينادي بذلک بصدره وذيله؛ لكنّه لم يصرّح بهذا. ولعلّه كان الأولى أن يصرّح بما ذكرنا أوّلاً، ثمّ يتبعه بما ذكره: من شرح حال الفصل والصورة والنفس.

و ملخّص ماذكره: أنّ الفصل بما هو فصل ناعت وموجود لغيره، وهو الجنس؛ فلاماهيّة له حتّى يكون جوهراً أو عرضاً، وانّما يحمل عليه الجوهر بالحمل الشائع.

وأنّ الصورة لكونها بشرطلا لايحمل على المادّة وهي الجنس بشرط لا حملاً أوّليّاً، فلاتندرج تحت الجنس. نعم لمّا كانت تمام ماهيّة النوع، كانت جوهراً ولكن بالحمل الشائع.

وأنّ النفس باعتبار فصليّتها ـ وهو اعتبار مقام فعلها ـ ناعت ولا ماهيّة لها، وباعتبار ذاتها المجرّدة لمّا كانت تمام حقيقة النوع كانت جوهراً ولكن بالحمل الشائع.

ويتحصّل من جيمع ذلک أنّ الصورة والنفس لكلّ منهما اعتبارات، في بعضها لايحمل عليه الجوهر أصلاً، وفي بعضها الآخر يحمل عليه ولكن بالحمل الشائع. فهما ليستا بمندرجتين تحت مقولة الجوهر، فلايكون شيء منهما نوعاً من الجوهر حقيقة، وإنّما عدّتا في أنواع الجوهر باعتبار أنّ العقل يعدّ عرضيّهما العامّ الذي هو الجوهر جنساً لهما وبعضا من خواصّ كلّ منهما

بحث الوجود لنفسه ولغيره[٢٥] أنّ الوجود في نفسه هوالذي ينتزع عنه ماهيّة الشيء؛ وأمّا اعتبار وجوده لشيء، فلا ينتزع عنه ماهيّة، وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه. والفصل مفهوم مضاف إلى الجنس، حيثيّته أنه مميِّز ذاتيّ للنوع، وجوده للجنس، فلا ماهيّة له من حيث إنّه فصل.[٢٦] وهذا معنى قولهم: إنّ لازم كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل والفصل خاصّة له[٢٧]، أن ليست فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لايدخل في ماهيّتها.[٢٨]

فصلاً له، على ما مرّ في آخر الفصل الخامس. كما أنّ الأمر في سائر أنواع الجوهر غير الجسم أيضاً على هذه الوتيرة. وسيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة قوله ﷺ: «إنّ الماهيّات البسيطة، كالفصول الجوهريّةمثلاً، وكالنوع المفرد ـ إن كان ـ خارجة عن المقولات، وقد تقدّم في مرحلة الماهيّة». انتهى. وكذا في الفصل الثاني من تلك المرحلة قوله ﷺ: «إنّ الحقّ أنّ الصور الجوهريّة ماهيّات بسيطة، غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، ولا مجنّسة بجنس، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهيّة.» انتهى.

٢٥ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم في بحث الوجود لنفسه ولغيره»

أي: في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

٢٦ـ قوله ﷺ: «فلاماهيّة له من حيث إنّه فصل»

حتّى يكون جوهراً أو عرضاً، وإن كان ذا ماهيّة بسيطة إذا لوحظ في حدّ نفسه.

٢٧ـ قوله ﷺ: «وهذا معنى قولهم: إنّ لازم كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل والفصل خاصّة له»

قائل هذا القول هو صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ٣٩ ـ ٤٠ وتبعه المتأخّرون عنه. فمعنى كلام المصنّف ﷺ أنّ هذا الذي ذكرنا، من أنّ الفصل مفهوم ناعت للجنس فلاماهيّة له، معنى كلام صدرالمتألّهين ﷺ أيضاً حيث قال: إنّ لازم كون الفصل خاصّة للجنس، أن لايكون فصول الجواهر جواهر. يريد بذلك أنّه بعد ما كان الفصل خاصّة للجنس ـ والخاصّة ناعت لذيها، والوجود الناعت لاماهيّة له ـ فلاماهيّة له حتّى تكون جوهراً أو عرضاً.

قوله ﷺ: «إنّ لازم كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل والفصل خاصّه له»

فإنّ كلاً من العرضيّ العامّ والخاصّة، من حيث إنّه عرضيّ أو خاصّة، موجود لغيره ناعت لمعروضه، والوجود الناعت لاماهيّة له.

٢٨ـ قوله ﷺ: «بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لايدخل في ماهيّتها»

وأمّا الصورة، من حيث إنّها صورة مقوّمة للمادّة، فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادّة لم يكن بينهما حمل أوّليّ[٢٩]، فلا اندراج لها تحت الجنس، وإلّا كانت نوعاً بينها وبين الجنس عينيّة وحمل أوّليّ، هذا خلف. وإن كان بينها وبين المادّة حمل شائع[٣٠] بناءً على التركيب الاتّحاديّ بين المادّة والصورة.[٣١]

نعم![٣٢] لمّا كانت الصورة تمام ماهيّة النوع، كما عرّفوها بأنّها ما به الشيء هو هو بالفعل،

و لايكون حمله عليها إلّا حملاً شائعاً.

قوله ﷺ: «لايدخل في ماهيتها»

راجع الأسفار، ج ٢، ص ٣٩ ـ ٤٠.

٢٩ـ قوله ﷺ: «لم يكن بينهما حمل أوّليّ»

لايخفى: أنّ مقتضى كون الصورة بشرط لا عدم الحمل بينها وبين المادّة، سواء في ذلك الحمل الأوّليّ والشائع؛ فإنّ كونها بشرط لا إنّما هو باعتبار كونها جزءاً، والجزء لايحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة بقوله: «والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختصّ، ويسمّى بالاعتبار الأوّل صورة، ويكون جزءاً لايحمل على الكلّ ولاعلى الجزء الآخر...» انتهى.

٣٠ـ قوله ﷺ: «وإن كان بينها وبين المادّة حمل شائع»

أقول: الحقّ أنّ الحمل إنّما يتحقّق بينهما بعد ملاحظتهما لا بشرط. فبالحقيقة إنّما يتحقّق الحمل بين الجنس والفصل لابين المادّة والصورة. فلاينافي هذا، مامرّ منّا سابقاً من أنّ الحكماء لايجوّزون الحمل بين المادّة والصورة.

توضيح ذلك: أنّ المادّة والصورة الخارجيّتان متغايرتان من جهة أنّ كلّاً منهما جزء للجسم المركّب منهما ومتّحدتان من جهة أنّ أحدهما بالقوّة ولا وجود له إلّابوجود الآخر، والمادّة والصورة الذهنيّتان تحكيانهما من الجهة الأولى أعني المغايرة، ولذا قالوا: إنّ كلّاً منها بشرط لا بالنسبة إلى الآخر والجنس والفصل يحكيانهما من الجهة الثانية أعني الاتّحاد. ولذا يحمل كلّ منهما على الآخر.

٣١ـ قوله ﷺ: «بناءً على التركيب الاتّحاديّ بين المادّة والصورة»

وأمّا على القول بكونه انضماميّاً فلا مساغ للحمل الذي هو الهوهويّة والاتّحاد.

٣٢ـ قوله ﷺ: «نعم»

لايخفى: أنّ ما بعد «نعم» يساوي ما قبله، إذ على كليهما لاتندرج الصورة تحت جنس الجوهر وإن كان يحمل الجوهر عليها بالحمل الشائع، وانّما الفرق أنّ ما قبله حكم الصورة

كانت فصول الجواهر جواهر، لأنّها عين حقيقة النوع وفعليّته؛ لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر، بحيث يكون الجوهر مأخوذاً في حدّها، بينه وبينها حمل أوّليّ.

فتبيّن بما تقدّم: أنّ الفصول بما أنّها فصول، بسائط[٣٣]، غير مركّبة من الجنس والفصل، ممحّضة في أنّها مميّزات ذاتيّة[٣٤]؛ وكذلك الصور المادّيّة ـ التي هي في ذاتها مادّيّة موجودة للمادّة ـ بسائط في الخارج، غير مركّبة من المادّة والصورة؛ وبسائط في العقل، غير مركّبة من الجنس والفصل؛ وإلّا كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلة، كما تقدّمت الإشارة اليها.

وأمّا النفس المجرّدة، فهي باعتبار أنّها فصل للنوع[٣٥]، حيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتيّ، وقد عرفت أن لا ماهيّة للوجود الناعتيّ. وأمّا من حيث تجرّدها في ذاتها، فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها[٣٦]، كما أنّها موجودة في نفسها؛ وهي تمام حقيقة النوع، فيصدق

بالقياس إلى المادّة وما بعده حكمها بالنسبة إلى النوع.

٣٣ـ قوله ﷺ: «أنّ الفصول بما أنّها فصول، بسائط»

إشارة إلى ما مرّ: من أنّ الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس حيثيّته أنّه مميّز ذاتيّ للنوع وجوده للجنس، فهو وجود ناعت. ولا ماهيّة للوجود الناعت. يدلّ على ما ذكرنا قوله ﷺ: «ممحضة في أنّها مميّزات ذاتيّة». هذا.

ومثل ما ذكرناه ههنا جارٍ بعينه في قوله ﷺ: «وكذلك الصور المادّيّة التي هي في ذاتها مادّيّة موجودة للمادّة.» انتهى.

وعلى هذا يظهر من كلامه ﷺ: أنّ لعدم اندراج الصورة تحت الجوهر وجهين: الأوّل كونها بشرط لا والثاني كونها وجوداً ناعتاً.

٣٤ـ قوله ﷺ: «ممحّضة في أنّها مميّزات ذاتيّة»

كما أنّ الخواصّ مميّزات عرضيّة.

٣٥ـ قوله ﷺ: «فهي باعتبار أنّها فصل للنوع»

ولا يخفي: أنّ الفصل هو الصورة لابشرط ـ فكونها فصلاً إنّما هو من جهة كونها صورة ـ وأنّ الذي يكون صورة البدن إنّما هي النفس في مرتبة فعلها. كما يستفاد ذلك من قوله ﷺ: «وأمّا من حيث تجرّدها في ذاتها إلى آخره» بقرينة المقابلة.

٣٦ـ قوله ﷺ: «فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها»

وإذا كانت لنفسها كانت في نفسها وهو مصحّح لانتزاع الماهيّة عنها فإنّ المصحّح لكون

عليها الجوهر[٣٧]، فتكون هي النوع الجوهريّ الذي كانت جزءً صوريّاً له، وليست بصورة؛ ولا ينافيه[٣٨] كون وجودها للمادّة أيضاً، فإنّ هذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، فهي مادّيّة في فعلها لا في ذاتها.

هذا على القول بكون النفس المجرّدة روحانيّة الحدوث والبقاء، كما عليه المشّاؤون. وأمّا على القول بكونها جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، فهي تتجرّد في ذاتها أوّلاً[٣٩]، وهي بعدُ متعلّقة بالمادّة فعلاً، ثمّ تتجرّد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة البدن.[٤٠]

الشيء ذا ماهيّة هو وجوده في نفسه كما مرّ في صدر الجواب وسيجيء أيضاً في الفصل السادس من المرحلة التاسعة بقوله ﷺ: «فإنّ الشيء له ماهيّة باعتبار وجوده في نفسه وأمّا باعتبار وجوده الناعت لغيره كما في الأعراض أو لنفسه كما في الجواهر فلا ماهيّة له.» انتهى.

قوله ﷺ: «فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها»

فإنّ الوجود لغيره لايتحقّق إلّا بعد قابليّة الغير واستعداده لقبوله، ولا استعداد إلّا في المادّة، فلايوجد الوجود لغيره إلّا للمادّة والمادّيّات. وكلّ ما تحقّق في مادّة أو مادّيّ كان مادّيّاً. فلايمكن أن يكون المجرّد موجوداً لغيره.

٣٧ـ قوله ﷺ: «فيصدق عليها الجوهر»

بالحمل الشائع، كمامرّ مثله في الصورة.

٣٨ـ قوله ﷺ: «ولا ينافيه»

أي: لاينافي تجرّدها وكونها موجودة لنفسها.

٣٩ـ قوله ﷺ: «فهي تتجرّد في ذاتها أوّلاً»

وإذا تجرّدت في ذاتها جرت فيها أحكامها التي كانت لها على مذهب المشّاء.

قوله ﷺ: «فهي تتجرّد في ذاتها أوّلاً»

وأمّا قبل أن تتجرّد فهي مادّيّة وجودها لغيرها فلاماهيّة لها. وإن كانت من حيث وجودها في نفسها ذات ماهيّة يحمل عليها الجوهر بالحمل الشائع.

٤٠ـ قوله ﷺ: «ثمّ تتجرّد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة البدن»

لايقصد صدرالمتألّهين ﷺ من مفارقة البدن الموت، بل صيرورة النفس منقطعة عن البدن بحيث لاتحتاج في فعلها إليه وإن كانت مدبّرة للبدن، فربّ نفس مقارنة للبدن لاتحتاج إلى البدن في فعلها وهي مدبّرة للبدن وتكون بها حياته.

الفصل السابع
في بعض أحكام النوع

النوع هو الماهيّة التامّة التي لها في الوجود آثار خاصّة.[1] وينقسم إلى مالايتوقّف في ترتّب آثاره

١ـ قوله ﴿ﷺ﴾: «النوع هو الماهيّة التامّة التي لها في الوجود آثار خاصّة»

قد عرفت: أنّ المراد من التماميّة هنا هي التماميّة بالمعنى الأعمّ فيشمل التعريف ما كان تامّاً في الجملة كما يشمل ما كان تامّاً على الإطلاق، وذلك لأنّ الماهيّة التامّة قد تكون تامّة مطلقاً فلا إبهام لها من جهة من الجهات أصلاً وهو النوع الحقيقيّ الذي لاإبهام له أصلاً ـ في ثبوته التعقّليّ ووجوده في الذهن ـ وقد تكون تامّة في الجملة فخرجت عن الابهام بالنسبة إلى فصل أو فصول وإن بقيت مبهمة بالنسبة إلى فصل آخر أو فصول، كالجسم الذي خرج من الابهام بالنسبة إلى كونه ذا أبعاد أو مجرّداً غير ذي أبعاد، ولكنّه باقٍ على الابهام بالنسبة إلى كونه نامياً أو جماداً أو بالنسبة إلى كونه حسّاساً أو غير حسّاس أو جامداً أو مائعاً.

وبهذا التعريف الذي ذكره ﴿ﷺ﴾ للنوع يتصحّح كون النوع مشتركاً بين الحقيقيّ والإضافيّ ولكن لم أر أحداً فسّر النوع بما فسّره. فإنّهم يعرّفون النوع الحقيقيّ بالمقول على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب ماهو، والإضافيّ بالماهيّة التي إذا سئل عنها مع غيرها بما هو، أجيب بالجنس، ولذا يصرّح المحقّقون منهم بأنّ لفظ النوع مشترك بين المعنيين اشتراكاً لفظيّاً. ثمّ إنّه على ما قرّره المصنّف ﴿ﷺ﴾ تكون النسبة بين النوع الحقيقيّ والإضافيّ تبايناً كلّيّاً على ماهو مقتضى القسمة وكون كلّ منهما قسيماً للآخر بينما النسبة بينهما على المشهور عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مثل الإنسان ويفترقان في الحيوان والنوع المفرد كالنقطة.

قوله ﴿ﷺ﴾: «لها في الوجود آثار خاصّة»

أي: الوجود الخارجيّ الذي يتحقّق بوجود الفرد.

قوله ﴿ﷺ﴾: «لها في الوجود آثار خاصّة»

عليه إلّا على الوجود الخارجيّ الذي يشخّصه فرداً، كالإنسان مثلاً؛ ويسمّى النوع الحقيقيّ[٢]؛ وإلى ما يتوقّف في ترتّب آثاره عليه على لحوق فصل أو فصول به، فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه[٣]، وإن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيّته، كالأنواع العالية والمتوسّطة؛ كالجسم الّذي هو نوع من الجوهر عالٍ[٤]، ثمّ هو جنس للأنواع النباتيّة[٥] والجماديّة؛ والحيوان الذي هو نوع متوسّط من الجوهر، وجنس للإنسان وسائر الأنواع الحيوانيّة؛ ويسمّى النوع الإضافيّ.

ثمّ إنّ الماهيّة النوعيّة توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد[٦]، هو وجود النوع؛ لأنّ

المراد بالآثار هي الكمالات أعمّ من الأولى والثانية. قال ﷺ في بداية الحكمة في تعليقة منه على مبحث الوجود الذهني: «المراد من الأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً تتمّ به حقيقة الشيء، كالحيوانيّة والنطق، أو كمالاً ثانياً مترتّباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجّب والضحك للإنسان.» انتهى.

٢ـ قوله ﷺ: «ويسمّى النوع الحقيقيّ»

لأنّ النوع كما عرّفه هي الماهيّة التامّة، فهذا القسم لكونه تامّاً من جميع الجهات يسمّى نوعاً حقيقيّاً.

ومن هنا يعلم أنّه يسمّى القسم الثاني نوعاً إضافيّاً، لكون تماميّته بالإضافة إلى بعض الجهات فقط.

٣ـ قوله ﷺ: «فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه»

أي: إذا أخذ مبهماً ولا بشرط. لابما أنّه ماهيّة تامّة. كمانبّه عليه شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة.

٤ـ قوله ﷺ: «كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عالٍ»

حيث إنّ له فصلاً هو ذوأبعاد ثلاثة يحصّل الجوهر المبهم حيث إنّ الجوهر مبهم من حيثيّة كونه ذاأبعاد أو غير ذي أبعاد ويتحصّل بهذا الفصل فهو من هذه الجهة نوع من الجوهر وإن كان بعد مبهماً من جهة كونه نامياً أو غير نامٍ ولذا يكون جنساً للجسم النامي والجماد.

فهو من حيث إنّه تامّ متحصّل نوع إضافيّ ومن حيث إنّه مبهم غير متحصّل، جنس.

٥ـ قوله ﷺ: «للأنواع النباتيّة»

أي: الأنواع النامية من النبات والحيوان والإنسان.

٦ـ قوله ﷺ: «إنّ الماهيّة النوعيّة توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد»

الحمل بين كلّ منها وبين النوع حمل أوّليّ[٧]، والنوع موجود بوجود واحد. وأمّا في الذهن، فبينها تغاير بالإبهام والتحصّل؛ ولذلك كان كلّ من الجنس والفصل عرضيّاً للآخر، كما تقدّم.[٨]

ومن هنا ما ذكروا[٩] أنّه لا بدّ في المركّبات الحقيقيّة ـ وهي الأنواع المادّيّة[١٠] ـ أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض[١١]، حتّى ترتبط وتتّحد حقيقة واحدة؛ وقد

يعني: إذا كانت ذات أجزاء، كالأنواع المادّيّة، وهي المركّبات الحقيقيّة.

٧ـ قوله ﷺ: «لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع حمل أوّليّ»

والجنس هي المادّة الذهنيّة والفصل هي الصورة الذهنيّة، والمادّة والصورة الخارجيّتان مصداقان للمادّة والصورة الذهنيّتين فهما مصداقان للجنس والفصل أيضاً.

قوله ﷺ: «لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع حمل أوّليّ»

قدمرّ ما فيه في التعليقة الرقم ٢٣، في الفصل الخامس. ولكن لايضرّ بطلان هذه المقدّمة في الاستدلال هنا. لأنّ الحمل الشائع يكفي في إثبات المدّعى هنا، إذ كون كلّ من الجنس والفصل هو النوع مصداقاً يكفي في إثبات كونهما موجودين بوجود واحد. بعد كون النوع ذاوجود واحد.

٨ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم»

في الفصل الخامس.

٩ـ قوله ﷺ: «ومن هنا ما ذكروا»

أي: و من أنّ الماهيّة النوعيّة توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، ما ذكروا ...

وذلک لأنّ أجزاء الماهيّة النوعيّة وهي الجنس والفصل هي المادّة والصورة ذاتاً فإذا كانت أجزاء الماهيّة النوعيّة موجودة في الخارج بوجود واحد كانت المادّة والصورة موجودة بوجود واحد، وهما إنّما تكونان موجودة بوجود واحد إذا كان بعضها محتاجاً إلى آخر، وهو كذلک فإنّ المادّة لافعليّة لها وإنّما تصير فعليّة بفعليّة الصورة، فلافعليّة إلّا فعليّة واحدة هي فعليّة الصورة.

١٠ـ قوله ﷺ: «وهي الأنواع المادّيّة»

أي: الأنواع الجوهريّة المادّيّة. واللّام في الخبر يدلّ على الحصر، فإنّ المركّب الحقيقيّ منحصر في الأنواع الجوهريّة المادّيّة. وقدمرّ في الفصل الخامس أيضاً أنّ الجواهر المادّيّة وهي أنواع الأجسام المركّبة من المادّة والصورة هي المركّبات الحقيقيّة، وأنّ ما سواها بسائط حقيقة.

١١ـ قوله ﷺ: «بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض»

عدّوا المسألة ضروريّة.[١٢]

ويمتاز المركّب الحقيقيّ من غيره بالوحدة الحقيقيّة؛ وذلك بأن يحصل من تألّف الأجزاء أمر آخر وراءها[١٣]، له أثر جديد خاصّ وراء آثار الأجزاء؛ لا مثل المركّبات الاعتباريّة[١٤]، الّتي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المركّب من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيب اتّحاديّ، لا انضماميّ[١٥]،

فالمادّة لافعليّة لها، وإنّما تتحصّل بالصورة، فالصورة سارية في المادّة بأسرها، فكلّ جزء من الجسم مفروض فالصورة والمادّة فيه متحقّقتان، بحيث كلّ ما أشير إليه وكانت مادّة فهي صورة وبالعكس.

١٢ـ قوله ﷺ: «وقد عدّوا المسألة ضروريّة»

فإنّ الأجزاء لولم يحتج بعضها إلى بعض وكان كلّ منهما مستقلاً في الوجود لم يتحقّق الوحدة الحقيقيّة الّتي هي ملاک التركيب الحقيقيّ.

١٣ـ قوله ﷺ: «وذلک بأن يحصل من تألّف الأجزاء أمر آخر وراءها»

وذلک يتحقّق بأن يكون أحد الجزئين قوّة للآخر والآخر فعليّته، كما في الجسم المركّب من المادّة والصورة، فإنّ الصورة هي تمام حقيقة الجسم وفعليّته، وليست المادّة إلّا قوّة حاملة لها ولكلّ فعليّة، ولا فعليّة لها إلّا فعليّة الصورة. وكما في المركّب من الصورة المائيّة ومادّة ثانية وهي الاوكسيجن والهيدروجن. ولذا حكموا بانحصار المركّب الحقيقيّ في الأنواع المادّيّة المركّبة من المادّة والصورة.

١٤ـ قوله ﷺ: «المركّبات الاعتباريّة»

اعلم أنّهم قد يقسّمون المركّب إلى ثلاثة أقسام: حقيقيّ وصناعيّ واعتباريّ. وقد يقسّمونه إلى قسمين: حقيقيّ واعتباريّ. فالمراد من الاعتباريّ في التقسيم الثاني هو الاعتباريّ بالمعنى الأعمّ الشامل للصناعيّ أيضاً. وهذا المعنى هو مراد المصنّف ﷺ ها هنا فيشمل المركّبات الصناعيّة كالبيت والكرسيّ والمركّبات الاعتباريّة بالمعنى الأخصّ كالعسكر والقوم.

١٥ـ قوله ﷺ: «ومن هنا يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيب اتّحاديّ لاانضماميّ»

أي: ومن وجود الوحدة الحقيقيّة في أجزاء المركّبات الحقيقيّة، وهي الأنواع المادّيّة، يعلم

كما سيأتي إن شاءالله.[١٦]

ثمّ إنّ الماهيّات النوعيّة، منها ما هو كثير الأفراد[١٧]، كالأنواع التي لها تعلّق مّا بالمادّة[١٨]، كالعنصر وكالإنسان؛ ومنها ما هو منحصر في فرد، كالنوع المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، وهوالعقل؛ وذلك أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمامَ ذات الماهيّة النوعيّة، أو بعضها، أو خارجةً منها، لازمةً، أو مفارقةً[١٩]؛ وعلى التقادير الثلاثة الاوَل يمتنع أن يتحقّق لها فرد، إذ كلّ ما

أنّ تركيب المادّة والصورة اتّحاديّ، إذ أجزاء الأنواع المادّيّة التي هي المركّبات الحقيقيّة ليست إلّا المادّة والصورة.

قوله ﷺ: «يترجّح القول»

رجحاناً مانعاً من النقيض.

١٦ـ قوله ﷺ: «كما سيأتي إن شاء اللّه»

في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية.

١٧ـ قوله ﷺ: «منها ما هو كثير الأفراد»

بالإمكان. ويقابله ماليس يمكن أن يكون كثير الأفراد، فيكون منحصراً في فرد بالضرورة. فمقتضى التقسيم ـ الذي لايصح إلّا أن تكون الأقسام جامعة مانعة ـ أن تكون الجهة في القضيّة الأولى الإمكان وفي القضيّة الثانية الضرورة.

١٨ـ قوله ﷺ: «كالأنواع الّتي لها تعلّق مّا بالمادّة»

أعمّ من أن تكون متعلّقة بالمادّة ذاتاً وفعلاً، كالأنواع المادّيّة التي ليس لها نفس، أو تكون متعلّقة بالمادّة فعلاً لاذاتاً، كالإنسان، حيث إنّ نوعيّة النوع بصورته، فإنسانيّة الإنسان بنفسه التي هي مجرّدة ذاتاً متعلّقة بالمادّة فعلاً.

١٩ـ قوله ﷺ: «وذلك أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمامَ ذات الماهيّة النوعيّة، أو بعضها، أو خارجةً منها، لازمةً، أو مفارقةً»

أي: بيان كلا الأمرين من إمكان الكثرة الأفراديّة في الأنواع المادّيّة واستحالتها في الأنواع المجرّدة. وذلك لأنّ الثاني هو مفاد عكس النقيض الآتي ذكره والأوّل هو مفاد الأصل.

قوله ﷺ: «أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة النوعيّة»

لمّا كانت الكثرة من أنحاء الوجود وصفاته، لامن الماهيّات، كان الأولى أن يقول: إنّ الكثرة إمّا أن تكون مقتضى ذات الماهيّة أو جزئها أو لعرضيّ لازم أو مفارق.

فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، وكلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير فإنّه مؤلّف من آحاد، وهكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق الواحد، فلا يتحقّق لها فرد، وقد فرض كثير الأفراد، هذا خلف.

وعلى التقدير الرابع، كانت الكثرة بعَرَضٍ مفارق يعرض النوع[٢٠]، تتحقّق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرةُ؛ وكلّ عرض مفارق يتوقّف عروضه على سبق إمكان حامله

وهذا المعنى هو المراد، وإن كان قد تقصر عنه العبارة، ويمكن أن يستشهد لذلك بقوله في الفصل السادس من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة في هذا المقام: «وإمّا أن تكون لعرض مفارق ...» بل يدلّ عليه قوله في تعليقته على الأسفار ج ۶، ص ۶۳: «إنّ كثرة الأفراد إن كان باقتضاء من تمام الماهيّة أو جزئها أو أمر لازم لها لم يتحقّق لها فرد ... وإن كانت لأمر مفارق ...» انتهى.

قوله : «أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة النوعيّة»

وبعبارة أُخرى: سبب الكثرة إمّا داخليّ أو خارجيّ وعلى الأوّل لايخلو إمّا أن يكون تمام الذات أو بعضها وعلى الثاني لايخلو إمّا أن يكون لازماً أو مفارقاً.

٢٠ـ قوله : «كانت الكثرة بعرضٍ مفارق يعرض النوع»

فيه: إنّا نختار أنّ الكثرة بعرضيّ مفارق، هو الوجود الخارجيّ ـ فإنّ الوجود الخارجيّ عرضيّ للماهيّة، غير لازم لها، لإمكان كونها معدومة في الخارج ـ وتتكثّر أفراد الماهيّة بكثرة الوجودات العارضة لها. ولا حاجة في التكثّر إلى أكثر من الوجود بعد ما كان كلّ وجود متشخّصاً بنفس ذاته. وممّا ذكرنا يتبيّن أنّ قوله: «وكلّ عرض مفارق يتوقّف عروضه على سبق إمكان.» ممنوع. فإنّ ذلک إنّما يصحّ في العوارض الخارجيّة وأمّا العوارض التحليليّة فلا عروض حقيقيّ فيها حتّى يتوقّف على استعداد سابق. قال صدرالمتألّهين في الأسفار ج ۴، ص ۲۵۴: «بالجمله ما يقال إنّ الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل أو الوجود من عوارض الماهيّات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض، بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد» انتهى.

المادّة[٢١]، فيكون النوع مادّيّاً بالضرورة[٢٢]؛ فكلّ نوع كثير الأفراد، فهو مادّيّ؛ وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرّد، فهو منحصر في فرد، وهو المطلوب.

٢١ـ قوله ﷺ: «كلّ عرض مفارق يتوقّف عروضه على سبق إمكان حامله المادّة»

المراد بالإمكان هنا هو الإمكان الاستعداديّ الذي هو نفس الاستعداد ذاتاً وإنّما يختلفان بالاعتبار، قال ﷺ في بداية الحكمة: «وثانيهما الإمكان الاستعداديّ. وهو كما ذكروه نفس الاستعداد ذاتاً وغيره اعتباراً، فإنّ تهيّؤ الشيء، لأن يصير شيئاً آخر له نسبة إلى الشيء المستعدّ ونسبة إلى الشيء المستعدّ له، فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً، وبالاعتبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعداديّ، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة.» انتهى.

٢٢ـ قوله ﷺ: «فيكون النوع مادّيّاً بالضرورة»

أي: بالوجوب فالقضيّة ضروريّة ذاتيّة. فعكس نقيضها أيضاً ضروريّة ذاتيّة. كما أشرنا إليه آنفاً.